HISTORIA

LAS ÚLTIMAS COSAS ANTES DE LAS ÚLTIMAS

SIEGFRIED KRACAUER

Traductores
Guadalupe Marando y Agustín D'Ambrosio

Introducción
Miguel Vedda



LAS CUARENTA

Kracauer, Siegfried
Historia. Las últimas cosas antes de las últimas; con introducción de Miguel Vedda - 1a ed. - Buenos Aires : Las Cuarenta, 2010.
2 p. ; 21x14 cm. - (Mitma)

Traducido por: Guadalupe Marando y Agustin D'Ambrosio
ISBN 978-987-1501-29-8

1. Teoría de la Historia. I. Marando, Guadalupe, trad. II. D'Ambrosio, Agustin, trad. III. Título
CDD 901

Título original :
History. The Last Things Before the Last.
New York, Oxford U.P., 1995.

Diseño de tapa y diagramación interior: Las cuarenta
Imagen de tapa: Beto Martínez, "El susurro", dibujo, Buenos Aires, 2010.

Historia. Las últimas cosas antes de las últimas.
Siegfried Kracauer

Puan 376, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
www.lascuarentalibros.com.ar

Primera edición
ISBN 978-987-1501-29-8

Introducción

La tradición de las causas perdidas: *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*

Miguel Vedda[a]

I

Redescubierto y rehabilitado en los últimos años, el estudio póstumo de Kracauer sobre la historia despertó un interés muy exiguo en las décadas inmediatamente posteriores a su publicación; la obra "fue incluso ignorada por los primeros estudiosos que se ocuparon de la obra de Kracauer, y poco estimada por aquellos que solo veían en él al intelectual y al gran estilista de la República de Weimar".[b] Para entender este comentario, enunciado por los responsables de la edición francesa del libro, es conveniente remitirse a las condiciones en que fueron recibidos en Europa los escritos del ensayista alemán a partir de la segunda posguerra y, sobre todo, de los años sesenta. La modalidad específica que asumió dicha recepción se explica, en una medida importante, a partir de la gravitación de Theodor W. Adorno, quien tanto a través del papel activo que tomó en la edición (o reedición) alemana de las obras de Kracauer,[c] como con su conocida conferencia "El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer" (1964), consiguió propagar una visión de la fisonomía de Kracauer en la que solo se perfilaban con claridad aquellos rasgos que revelaban mayores afinidades con las posiciones del Instituto de Investigación Social, en tanto los trazos divergentes resultaban postergados o eran objeto de una reprobación

a. Prof. titular de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) e investigador del Conicet.

b. Perivolaropoulou, Nia / Despoix, Philippe, "Postface. L'histoire est un amusement de Vieillard". En: Kracauer, Siegfried, *Histoire. Les avant-dernières choses*. Trad. de C. Orsoni. Ed. de N. Perivolaropoulou y Philippe Despoix. Pres. de J. Revel. París: Stock, 2006, pp. 295-313; aquí, p. 310. Donde no se indica algo diverso, las traducciones son nuestras.

c. Comenzando por la ya clásica compilación de ensayos *El ornamento de la masa* (1964).

radical. Por otra parte, la atención adorniana, concentrada en la obra temprana de Kracauer, se mostraba poco atraída hacia las publicaciones del exilio, en las que advertía Adorno una paralización de las capacidades intelectuales y estilísticas del amigo de juventud. Paul Oskar Kristeller –el responsable de la primera edición de *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*– estableció también una cesura tajante entre los dos períodos, aunque sobre bases contrarias a las de Adorno. Obstinado en cuestionar la apropiación del autor de *Los empleados* por parte de los integrantes del Instituto y sus supuestos continuadores –entre quienes menciona, curiosamente, a Inka Mülder-Bach y Gertrud Koch– Kristeller sostiene que el contenido de *Historia* difiere fundamentalmente de los escritos tempranos de Kracauer. Una particular exasperación provoca en Kristeller el hecho de que Koch y Mülder-Bach aludan "a los libros anteriores de Kracauer como si el libro sobre la historia estuviera en completo acuerdo con ellos".[a] El interés del *amigo de vejez* de Kracauer está puesto en encarecer la importancia de la obra póstuma, destacando su singularidad frente a los ensayos tempranos.

Sería desatinado negar la existencia de hondas discrepancias entre la producción ensayística y literaria previa al ascenso del nazismo y los grandes proyectos de vejez. La obra temprana revela una disposición excepcional para captar y analizar los fenómenos más novedosos de la incipiente sociedad de masas que en vano buscaríamos en los escritos tardíos. El redactor de la *Frankfurter Zeitung* llevó adelante con infrecuente habilidad –tras las huellas de su mentor Georg Simmel– el proyecto de inspeccionar ámbitos ignorados o insuficientemente explorados por la filosofía y la sociología de comienzos del siglo XX: la novela policial, el cine pasatista, los "palacios de la distracción", el trabajo y el ocio de los empleados. Los numerosos artículos publicados entre 1921 y 1933 significaron una renovación para el género de la crítica de suplemento cultural (*Feuilleton*), en la medida en que, en Kracauer, aparecían novedosamente fusionadas la sensibilidad del reportero, la capacidad analítica del sociólogo y la maestría del estilista.[b] Hay en los artículos del período un dinamismo que im-

a. Cf. *infra*, p. 40.

b. Despoix, Philippe, *Ethiken der Entzauberung. Zum Verhältnis von ästhetischer, ethischer und politischer Sphäre am Anfang des 20.Jahrhunderts*. Trad. de Annette Weber. Bodenheim: Philo, 1998, p. 189.

pregna el estilo y los temas adoptados, y que remite tanto al vértigo de la vida moderna en las grandes ciudades como al acelerado *tempo* de trabajo de un gran periódico que distribuía tres ediciones diarias. La vinculación con el medio periodístico explica que Kracauer, a diferencia de otros intelectuales próximos a él en los planos biográfico e intelectual –entre quienes es posible mencionar a Adorno, Horkheimer, Bloch y, en parte, Benjamin[a]–, conociera, como señaló Dagmar Barnouw, el arte de "escribir para una pluralidad de lectores con diferentes formaciones e intereses y fuera, pues, agudamente consciente de las intrincadas motivaciones subyacentes al uso del lenguaje".[b] La obra de ensayística de Kracauer no se adecua fácilmente a aquella tradición esotérica que, en Alemania "no concedía demasiado valor al *common reader*; es decir, a un discurso consciente acerca de las implicancias de un uso plural del lenguaje y acerca de la importancia de la comprensibilidad".[c] Sugestivo es que esta concepción del ensayo se articule con una visión de la realidad contemporánea como un mundo desencantado, en que los hombres, a partir de la disolución de las comunidades tradicionales, tienen que llevar una existencia *espiritualmente desamparada* (*geistig obdachlos*). A la altura de una realidad marcada por la provisoriedad se encuentra un estilo de pensamiento que se mantiene atento a los fenómenos de superficie;[d] según Agard, el ensayismo kracaueriano intenta encontrar, partiendo de la "mala infinitud" de la Modernidad, los trazos de un sentido que ya no está dado *a priori*:

> En la medida en que el mundo moderno es por definición un mundo de la superficie, este ensayismo tiene, por lo demás, necesa-

a. Cabe señalar que que, a partir de 1924-25, Benjamin fue deslizándose de la crítica esotérica a la publicística, pero también que radicalizó aún más ese desplazamiento en sus posiciones a partir de 1929, en el contexto de una colaboración cada vez más estrecha con Bertolt Brecht; cf. Palmier, Jean-Michel, *Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthétique et politique chez Walter Benjamin.* Ed. establecida, anotada y presentada por Florent Perrier. Prefacio de Marc Jimenez. París: Klincksieck, 2006, p. 225.

b. Barnouw, Dagmar, *Critical Realism. History, Photography and the Work of Siegfried Kracauer.* Baltimore, etc.: The Johns Hopkins U.P., 1994, p. 6.

c. Ibíd., p. 21.

d. Cf. Traverso: "una época desrealizada, abandonada por lo Absoluto y vaciada de sus contenidos espirituales, puede ser directamente aprehendida a través de un enfoque fenomenológico" (Traverso, E., *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada.* Trad. de Anna Montero Bosch. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1998, p. 96).

> riamente una dimensión 'fenomenológica', en el sentido de que toma los fenómenos de superficie como punto de partida. Kracauer se repliega, entonces, hacia la "pequeña forma" que renuncia a una captación total de lo que se hace pasar por realidad, y objeta la coherencia y validez de esta.[a]

Esta aplicación minuciosa a la lectura de lo superficial no implicaba su mera reproducción, sino su desciframiento a través de diversas estrategias de distanciamiento; el método consiste en descubrir un "exotismo de la vida cotidiana": en analizar aquella realidad cotidiana que, justamente "por estar expuesta a la vista de todos", como la Carta a Su Majestad en el cuento de Poe, "se encuentra aún más a salvo de ser descubierta".[b] Esté método de "construcción en el material" (*Konstruktion im Material*)[c] –ejemplarmente aplicado en *Los empleados*– exige, como el extrañamiento brechtiano, sumergirse lo bastante en el campo a examinar para poder abordarlo desde el interior, pero también mantener respecto de él una distancia que permita sondearlo como si se tratara de un territorio desconocido. No es accidental que los ensayos tempranos de Kracauer muestren la interacción entre un procedimiento analítico, encauzado hacia el desenmascaramiento de los mitos de la Modernidad, y un pensamiento en analogías que es uno de los componentes sustanciales de su formación filosófica.[d] La confluencia de disección y analogía, junto con un uso peculiar de la ironía y un estilo austero y preciso, de una rigurosa economía, es una signatura de los ensayos y de las obras narrativas del joven Kracauer; con tales cualidades se asocia también, como actitud fundamental, una permanente desconfianza frente a lo fijo, y una predilección por mantener los objetos e ideas en estado fluido.[e] Semejante actitud delata la cua-

a. Agard, Olivier, *Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*. París: CNRS, 2010, p. 44.

b. Kracauer, Siegfried, *Los empleados*. Trad., postfacio y notas de M. Vedda. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 218.

c. 477.

d. Zohlen, Gerwin, "Text-Straßen. Zur Theorie der Stadtlektüre bei Siegfried Kracauer". En: *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur* [Sonderband: Siegfried Kracauer] 68 (octubre de 1980), pp. 62-72; aquí, p. 68.

e. Cf. Tanner, Jakob, "Le voyage de l'historien. Temps et contingence chez Kracauer". En: Despoix, Philippe / Schöttler Peter (comps.), *Siegfried Kracauer. Penseur de l'histoire*. París, Montréal: Maison des Sciences de L'Homme, 2008, pp. 65-75; aquí, p. 66.

lidad netamente *ensayística* de la obra temprana de Kracauer; sobre todo porque el ensayo, desde su nacimiento en Michel de Montaigne, se ha destacado por la aversión hacia la inmovilidad de las doctrinas y la preferencia por un pensamiento dinámico y no fijado. La designación misma del género, derivada del latín *exagium*, destaca la importancia de lo experimental entendido en un doble sentido: por un lado, porque el ensayo aspira a ser solo prueba, experimento, exploración; por otro, porque se empeña en mantener la proximidad a la experiencia concreta, en contraposición con la intransigencia del pensamiento abstracto. El escritor de ensayos no busca tanto registrar conocimientos ya atesorados como promover una praxis heurística: en palabras de Ludwig Rohner, "explora un terreno no hollado aún y describe sus experiencias; procede, por naturaleza y posición, en forma fenomenológica".[a]

II

Deberíamos preguntarnos qué persiste, en los escritos tardíos, de la disposición ensayística temprana. Es notorio que el estilo de escritura y pensamiento se ha alterado con el exilio; el autor de *De Caligari a Hitler* (1947) o *Teoría del cine* (1960) ya no es el redactor de suplemento cultural que captaba sus objetos en movimiento y comentaba los hechos *au jour le jour*, sino un estudioso entregado a investigaciones de largo aliento, que mantiene una mayor distancia respecto de la experiencia inmediata. A esto cabe agregar que el abandono de la lengua alemana y la adopción del inglés jugaron su parte en la disipación del anterior cuidado por el estilo, y que el propio Kracauer destacó la relación entre el abandono de la lengua alemana y el de la forma ensayística en sentido estricto; así, en carta a Adorno del 5 de septiembre de 1955:

> Sé que tienes las mejores intenciones al advertirme que nosotros solo podemos decir las cosas decisivas en alemán. Lo que dices vale, seguramente, para determinados ámbitos de la literatura: poesía,

a. Rohner, Ludwig, *Der deutsche Essay. Materialien zur Geschichte und Ästhetik einer literarischen Gattung*. Neuwied y Berlin: Luchterhand, 1966, p. 381.

> novela y, muy posiblemente, también el ensayo. (Ya no siento una gran atracción hacia el ensayo, sin que haya intentado formular mi actual desconfianza contra esta forma). Pero tu sentencia de Catón no atañe de modo categórico a obras intelectuales, teóricas [...]. Mi ideal estilístico es que el lenguaje desaparezca en la materia, así como el pintor chino dentro del cuadro; aunque soy consciente de que el pintor y el cuadro, el pensador y la materia, son una y la misma cosa... hasta cierto punto.[a]

Y, sin embargo, están vigentes en la obra tardía muchos más componentes del período previo al exilio de los que el propio Kracauer parece dispuesto a admitir. Bajo condiciones diversas y, por cierto, con un modo de reflexión y escritura diferente, los libros escritos durante la permanencia en Estados Unidos retienen cualidades que habían definido al ensayista temprano. Se mantiene en ellos intacta la preocupación por construir un pensamiento acorde con la índole efímera y cambiante, con el *desamparo trascendental* –para emplear un término del joven Lukács caro a Kracauer– de la vida contemporánea. En uno de los borradores de la introducción a *Historia* se lee: "Así, lo que en realidad tengo en vista es una filosofía de la situación provisoria en la que nos encontramos";[b] y una afirmación semejante podría aplicarse también, retrospectivamente, a *Teoría del cine*. En ambos libros, el autor emerge como alguien que emprende una exploración hacia un territorio desconocido, desprovisto de las certezas que aportaban las culturas tradicionales. El autor de ensayos ha sido caracterizado, en forma recurrente, como un aventurero que realiza un viaje de descubrimiento sin tener plena conciencia acerca del recorrido o de la meta a alcanzar; su marcha es vacilante, y ya Montaigne ha podido decir que sus pensamientos "solo andan a tientas, titubeando, tropezando y tambaleándose. Cuando he ido tan adelante como puedo, no me siento satisfecho, en razón de que veo horizontes más allá, si bien vagos

a. Adorno, Theodor W. / Kracauer, S., *Briefwechsel 1923-1966. "Der Riß der Welt geht auch durch mich"*. Public. del Theodor W. Adorno Archiv, ed. de Wolfgang Schopf. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2008, p. 484.

b. Cit. en Agard, Olivier, "Les éléments d'autobiographie intellectuelle". En: Despoix, Philippe / Schöttler Peter (comps.), *Siegfried Kracauer. Penseur de l'histoire*, pp. 141-163; aquí, p. 143.

y como entre tinieblas".[a] El primer capítulo de *Los empleados* lleva como título "Territorio desconocido", y en el primer párrafo de la introducción a *Historia* Kracauer declara que toda su vida intelectual estuvo dedicada a "la rehabilitación de objetivos y modos de ser que aún carecen de nombre y que por ello son pasados por alto o juzgados erróneamente";[b] entre esos modos se encuentra la historia, que "indica una disposición del pensamiento y define una región de la realidad que, a pesar de todo lo que ha sido escrito al respecto, son aún, en buena medida, *terra incognita*".[c] En términos concordantes, el libro se cierra con la postulación de una utopía, la de la construcción de "una *terra incognita* en los huecos entre las tierras que conocemos".[d] Resulta comprensible que la metáfora de la indagación histórica como un viaje al extranjero recorra el libro, y encuentre su mayor punto de condensación en el capítulo cuarto, cuyo título, sugestivamente, es "El viaje del historiador"; en él se contrasta el proceder de los turistas convencionales, que recorren el extranjero solo para confirmar lo que ya sabían de antemano, con la auténtica exploración, consistente en mantener una permanente apertura hacia lo diferente y en reunir experiencias nuevas en virtud de las cuales el viajero, al retornar al hogar, ya no es la misma persona que era antes de partir hacia lo desconocido. El viaje del historiador tiene, por otra parte, en común con el del ensayista el hecho de rehuir los desarrollos lineales y enfrascarse en infinitas digresiones. Montaigne había considerado la divagación y el desorden como elementos esenciales de sus *Ensayos*; dice en el curso de una de sus recurrentes derivas:

> Esto se halla algo fuera de mi tema, del que estoy apartándome, más por licencia que por inadvertencia. Mis ideas se siguen unas a otras, pero a veces de lejos, y se divisan entre sí, pero al soslayo. [...] Los nombres de mis capítulos no se refieren siempre a la materia tratada, y solo la denotan por alguna señal [...]. Me gusta el arte poética a saltos y cabriolas [...]. Así, el lector inteligente es el que pierde mi tema, no yo, porque siempre él hallará en algún rincón una pala-

a. Montaigne, *Ensayos*. Trad. de Juan G. de Luaces. Notas prologales de Emiliano M. Aguilera. 3 vols. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984, vol. I, p. 102.
b. *Infra*, p. 54.
c. Íd.
d. *Infra*, p. 244.

bra que le devuelva al asunto tratado, aunque sea en forma oscura. Cambio de modo indiscreto y tumultuoso, y mi estilo y espíritu vagabundean de análogo modo.[a]

Las ideas que aquí se expresan son afines a las del autor de *Historia*, quien también tiene una consustancial afición por el pensamiento errante. Nómada intelectual (Traverso), Kracauer, en una carta a Robert Merton, elogió a este por su "insistente amor por la digresión, el sentimiento que usted transmite de que el tema en su totalidad es inagotable [...] su interés por discontinuidades y posibilidades que nunca se realizaron: todo esto no podría hacerle más justicia a la materia con la que se encuentra tejida la historia".[b] En *History*, el derrotero del historiador es parangonado con el del digresivo narrador del *Tristram Shandy* de Sterne: así como Tristram no consigue llevar su relato más allá de su infancia, ya que "hay tanto que contar, tanto que investigar", así también es imposible que un historiador que lo siga "alguna vez llegue a Loreto".[c] Algo de este avance no lineal retiene la estructura de *History*: si, como dice Agard, el ideal de Kracauer es el del viaje que no arriba a ningún sitio;[d] si el itinerario del pensador alemán es, como el de Burckhardt, el de un "peregrino indolente" que no ha penetrado nunca en el templo mismo del pensamiento, "sino que toda su vida se contentó con entretenerse en los patios y salones del períbolo y con pensar en imágenes",[e] resultan comprensibles tanto la determinación de anteponer el camino a la meta como el empeño en quedarse en la antecámara de las verdades últimas.

Esto nos permite destacar la semejanza entre la misión del ensayista y la del historiador; o, mejor aún, la naturaleza ensayística del modelo de historiador insinuado por Kracauer. Novalis situó al ensayo entre la carta y el tratado filosófico;[f] en forma análoga, la disciplina histórica ocupa en Kracauer una posición intermedia entre el impresionismo de las declaraciones personales y el formalismo del pensamiento abstracto.

a. Montaigne, *Ensayos*, vol. III, p. 176.
b. Carta del 16/3/1966; cit. en Barnouw, Dagmar, *Critical Realism*, p. 154.
c. Cf. *infra*, p. 243.
d. Agard, Olivier, *Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*, p. 162.
e. *Infra*,
f. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*. Introd. de Hans-Joachim Mähl. Hamburgo: Felix Meiner, 1993, p. 11, § 68.

Las críticas a este último recuperan las declaraciones tempranas (así, cuando en *Historia* se encarece la aversión de Erasmo o de Burckhardt frente a todo lo que se ha fijado definitivamente),[a] añadiéndoles una reflexión sobre el efecto devastador de las ortodoxias que se alimenta tanto de los totalitarismos el siglo XX como de las falencias de un pensamiento emancipador con el que se sentía identificado Kracauer. De ahí que este –que en la correspondencia con Adorno destacaba el valor positivo de las ideologías en cuanto visiones del mundo– cuestione en *Historia* a los sistemas de pensamiento que, degenerados en dogma, obturaban con sus "fórmulas y recetas" el desarrollo de una praxis utópica genuina; de ahí que, en cambio, como Erasmo, procure mantener sus ideas "en estado fluido impidiendo que cuajen en un programa institucionalizado".[b] Los sistemas de pensamiento fosilizados promueven, por otro lado, actitudes regresivas, al inducir a las masas a "calmar el sentimiento de estar perdidos en terrenos inexplorados y hostiles" y a precipitarse "en busca del refugio de una creencia unificadora y reconfortante".[c] La reluctancia hacia el pensamiento petrificado en doctrina torna comprensible la simpatía que experimenta Kracauer hacia los grandes movimientos ideológicos *in statu nascendi*, antes de su conversión en ortodoxia: el cristianismo primitivo, los primeros años de la Reforma, los comienzos del movimiento comunista. Escéptico, desde temprano, frente a las bondades del colectivismo, Kracauer denuncia, en *Historia*, los riesgos de la subordinación del intelectual bajo una causa doctrinaria; el hombre que resuelve "pertenecer" en forma incondicional a una *clique* sacrifica gran parte de sus posibilidades y cualidades para cumplir enteramente su papel de adalid sectario de la Causa.

El lugar asignado a Erasmo en el capítulo introductorio de *Historia* atestigua también este empeño en resguardar la praxis intelectual de su rebajamiento a ortodoxia; el humanista holandés, con toda su afición al ideal de tolerancia y su empeño en "demoler de una vez por todas la pared de las causas fijas con sus dogmas y disposiciones institucionales",[d] emerge aquí como la contraparte positiva de un Lutero, cuyas críticas a

a. *Infra*, pp. 59.
b. *Infra*, p. 60.
c. *Infra*, p. 55.
d. *Infra*, p. 63.

la burocratización del catolicismo degeneraron pronto en un nuevo afán institucionalizador, sustentado en un acuerdo con los poderes establecidos. Nia Perivolaropoulou y Philippe Despoix propusieron ver en la antítesis Lutero/Erasmo, tal como es configurada por Kracauer, una respuesta a la oposición Lutero/Münzer, trazada por Ernst Bloch en *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) –por lo demás, un libro duramente cuestionado por Kracauer–. Parecen, de hecho, dirigirse contra el izquierdismo blochiano las críticas que el autor de *Historia* formula contra aquellos voluntaristas que, a diferencia de Erasmo, creían que un mundo nuevo puede ser creado en una sola noche; incapaces de tolerar a quienes no comparten las mismas perspectivas, los "visionarios utópicos condenan a los que permanecen en medio de la ruta sobre la base de que traicionan cruelmente a la humanidad al intentar perpetuar un estado de imperfección".[a] Recordemos que Bloch ha insistido en afirmar que las condiciones objetivas para la revolución social "no están nunca totalmente maduras, ni son tan perfectas, como para que no requieran de una voluntad de actuar o de un sueño anticipatorio en el factor subjetivo de esa voluntad".[b] Todos los grandes revolucionarios, según Bloch, habrían sabido que la tenaz perseverancia del sujeto revolucionario puede, a menudo, "sobrecompensar" (*überkompensieren*) la inmadurez de las condiciones externas, acelerar el *tempo* de la historia de modo que esta se adecue a las determinaciones del sujeto revolucionario. Como el autor del *Elogio de la locura*, Kracauer se muestra refractario a manipular la historia imponiéndole con violencia una necesidad que ella no posee; a la inversa, podría decirse –parafraseando a Bacon– que, para ellos, la historia solo puede ser dominada legítimamente cuando se la obedece. Ajenos a todo fatalismo histórico, ambos creen también la necesidad de sustraerse al espontaneísmo puro, bajo el supuesto de que los hombres hacen, ciertamente, su historia, pero bajo condiciones que no han sido creadas por ellos mismos.

a. *Infra*, p. 62.
b. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1993, vol. II, p. 677.

III

Erasmo, "el más inasible de los hombres",[a] prefería mantener invariablemente la lucidez respecto de sí mismo y de su propia posición en la historia, e impedir que esa claridad se viera menoscabada por la adhesión ciega a una secta. Como su *alter ego*, Kracauer se siente dominado por el temor ante lo fijado; un temor que lo conduce a identificarse con la disposición de Erasmo para colocarse en la encrucijada entre las diversas tendencias ideológicas de su tiempo, ponderando la importancia de cada una de ellas pero evitando caer en el fanatismo. La fascinación por los espacios intermedios aparece muy temprano en la obra de Kracauer; en el tratado sobre la novela policial, se designa al espacio propio del hombre existencial como un "estado intermedio" (*Zwischenzustand*), e *Historia* se cierra postulando una "utopía del entre-medio –una *terra incognita* en los huecos entre las tierras que conocemos–".[b] Puede decirse que esta fascinación está en la base de su comprensión de la historia; de allí que Kracauer destaque la singularidad de la historia, cuya peculiar naturaleza consiste en situarse entre la literatura y la ciencia, entre la filosofía y la *communis opinio*, moviéndose entre estas pero sin subordinarse a los imperativos de uno solo de esos campos en pugna. La determinación de situar a la historia en un área móvil e intermedia, cuya importancia no ha sido suficientemente reconocida, es uno de los objetivos centrales del libro; también el de delimitar con precisión, pero sin escrupulosidad burocrática, la peculiaridad que distingue a la consideración historiográfica de los campos recién mencionados. Ante todo, el interés está puesto en evitar que el viaje del historiador se vea amenazado por la Escila de las especulaciones filosóficas totalizadoras y por la Caribdis de las leyes y regularidades científicas. Frente a estas y, en particular, frente a la fe en el carácter intrínsecamente progresista de la ciencia proclamado por los partisanos del progreso, Kracauer afirma la *cualidad épica* de la historia; el componente de libertad que encierra la historia humana hace que esta se aparte de esa causalidad férrea que rige la historia natural y que autoriza su sometimiento bajo leyes universales. La contingencia que permea los acontecimientos humanos, en cambio, hace que la manera más adecuada

a. *Infra*, p. 59.
b. *Infra*, p. 244.

de dar cuenta de los hechos históricos consista en narrarlos, en "contar una historia que el historiador hace corresponder con una necesidad fundada en una cualidad particular de la realidad histórica".[a]

El historiador necesita emplear dispositivos literarios, tal como lo hace el artista dedicado a moldear sus materiales; y, sin embargo, esto no debe ocultar las divergencias que existen entre la narrativa historiográfica y la literaria: la primera no dispone de una libertad tan amplia para modelar sus temas como la que posee la obra literaria. Tal como indica Kracauer, el *métier* le impone, al historiador, ciertas restricciones: la exigencia de restituir lo que han hecho los hombres de otros períodos le sustrae la autonomía de la que pueden gozar autorizadamente el novelista o el dramaturgo, que pueden formar su material a voluntad. Por otra parte, los historiadores suelen mostrarse escépticos ante la belleza estética, entendida sobre todo como estetización de lo real. Kracauer promueve una escritura historiográfica que –en parcial semejanza con la del ensayo– se encuentre entre la ciencia y el arte, y que se mantenga apegada a las rigurosas cualidades de su material; aun cuando se afirma, en *Historia*, que el historiador debe ser capaz de "sentir con palabras" con vistas a comunicar sus intuiciones, también se dice que el arte de la prosa representa, para él, algo contingente. En virtud de la particular relación con mantiene con su materia, la escritura historiográfica revela una cercanía a la literatura y el arte que no es posible advertir en otras ciencias; en este aspecto presenta una estrecha afinidad con un lenguaje artístico que, por la peculiaridad de sus medios expresivos, se aproxima a la objetividad científica, y que ha sido objeto de un minucioso y original análisis por parte de Kracauer: la fotografía. La aptitud del medio fotográfico para representar la realidad material con una fidelidad inalcanzable para las artes tradicionales define tanto sus posibilidades como sus límites: la aspiración de todo fotógrafo consumado a redimir la realidad física de la cosificación que la mantiene cautiva, solo puede ser alcanzada a través de una rigurosa observancia de las restricciones que le impone su material. De ahí que afirme Kracauer que la fotografía solo puede aspirar a ser un arte separada de las restantes: distinta de estas por la necesidad, que se le impone, de no consumir íntegramente su material. Ya por la obligación de moverse solo dentro del marco de posibilidades que la cámara le ofrece se asemeja el fotógrafo al

a. *Infra*, p. 78.

historiador, a cuyas limitaciones específicas hemos hecho ya referencia. No menos relevante es el hecho de que ambos se enfrenten con mundos dados de estructura similar; en *Teoría del cine* se subrayaba que la realidad de la cámara (*camera-reality*) tiene todos los atributos de la *Lebenswelt*, es decir: de la vida en su plenitud, tal como la experimentamos en la vida cotidiana, en contraste con su reducción a principios abstractos por parte de las ciencias naturales o la filosofía. De modo parecido, en *Historia* se sostiene que el historiador, diferenciándose de la vaporosa elevación del filósofo, se instala en un área que tiene el carácter de una antesala: aquella antesala "en la que respiramos, nos movemos y vivimos".[a]

Tanto en el fotógrafo como en el historiador existe una específica modalidad de *triunfo del realismo* (Engels): ambos pueden únicamente cumplir con sus propósitos de manera plena si colocan las propiedades de la realidad a la que dirigen su atención por encima de los propios preconceptos. Pero la semejanza no existe solo en el plano de la subjetividad que registra y da forma, sino también en el de la estructura del mundo representado: como la realidad histórica, la *camera-reality* es en parte modelada y en parte amorfa; ambas se encuentran en ese estado de semicocción (*half-cooked state*) que es propio de nuestra vida cotidiana. Esta postulación de una proximidad a la *Lebenswelt* por parte de la fotografía y la disciplina histórica no debería, sin embargo, sugerir una recaída en la inmediatez, una ausencia absoluta de distancia. La creencia positivista en que el historiador es un pasivo, transparente registrador de hechos es, en tal sentido, tan inaceptable como la ingenua convicción decimonónica en que la fotografía tiene la potestad de reproducir el mundo "tal como es". En contra de un naturalismo tal se ocupa Kracauer de destacar que en el historiador, como en el fotógrafo, la *tendencia realista*, que induce a registrar todo dato juzgado interesante, va siempre acompañada por una *tendencia formativa*, que exige *explicar* los materiales. Idéntica relevancia posee el hecho de que Kracauer conciba el arte fotográfico y la disciplina historiográfica como medios de extrañamiento, que rompen el *continuum* de la realidad empírica y ayudan a colocar a esta en la perspectiva de una distancia crítica. El reconocimiento de las afinidades no le impide a Kracauer percibir una diferencia significativa: el campo de la historia está saturado de hábitos mentales heredados, de temas largamente trillados,

a. *Infra*, p. 224.

de abstracciones derivadas de la filosofía y la ciencia, de modalidades arcaicas de frecuentación del pasado, y todos estos elementos suelen obrar como obstáculos para un abordaje desprejuiciado de los temas históricos. A diferencia de semejante estado de cosas, "la fotografía y el film hablan directamente a los sentidos; y cualquiera sensible a los valores estéticos se encuentra, en principio, en posición de evaluar sus bellezas, potencialidades y limitaciones particulares sin mayores problemas".[a]

La reflexión de Kracauer acerca del efecto extrañador y, por ende, descosificador del arte fotográfico presenta semejanzas con la estética del viejo Lukács, cuya *Peculiaridad de lo estético* (1963) tiene algunas deudas con la *Teoría del cine*. A semejanza de Kracauer, Lukács plantea la relación del arte con la realidad, no en términos de copia de un referente externo –lo cual implicaría una claudicación ante los hechos, ante una realidad cosificada–, sino en cuanto mirada extrañada respecto de la percepción habitual. Esto es lo que tenían en vista las diversas teorías del extrañamiento estético; y a ello alude también Lukács cuando señala que "[...] el poder evocador de la obra de arte penetra en la vida anímica del receptor, subyuga su modo habitual de contemplar el mundo, le impone ante todo un 'mundo' nuevo y le mueve así a recibir ese 'mundo' con sentidos y pensamientos rejuvenecidos, renovados";[b] o cuando sostiene que el arte lleva a la intuición todo objeto

> [...] completamente nuevo, como si no hubieran existido nunca una representación de ese objeto, una opinión sobre él [...]. Se trata de una importante liberación de las limitaciones del practicismo de la vida cotidiana, en el cual [...] los objetos [...] palidecen frecuentemente para convertirse en representaciones abstractas, incluso en representaciones que no son de primera mano, que el sujeto no ha vuelto a examinar por sí mismo en una nueva producción, sino que pasan de mano en mano, inconscientemente, como clichés de práctica utilización. El arte verdadero es como tal una salvadora ruptura con esas costumbres[c].

a. *Infra*, p. 104.
b. Lukács, G., *Estética I. La peculiaridad de lo estético*, trad.: Manuel Sacristán, 4 vv., Grijalbo, Barcelona, 1982, v. II, p. 496.
c. Ibid., p. 182.

El arte redime los elementos concretos –al mismo tiempo: la capacidad de sugestión latente en ellos– al extraerlos de la experiencia fosilizada y al colocarlos en una constelación diversa, dotada de una legalidad autónoma (en palabras de Lukács: en una *totalidad intensiva*). En términos parecidos concibe Kracauer la fotografía, a la que atribuye una excepcional capacidad para redimir la realidad material ya por el hecho de ayudarnos a superar el nivel de abstracción en que nos relacionamos con las cosas y a familiarizarnos por primera vez con ellas. Gracias al medio fotográfico, pensamos *a través* de las cosas y no por encima de ellas; él nos permite rescatar del olvido los fenómenos pasajeros del mundo exterior, y este mismo propósito redentor atribuye Kracauer a la historia.

IV

El empeño en rescatar del olvido los hechos fugaces es un rasgo que el autor de *Historia* atribuye positivamente a la tradición historicista; una tradición que, como se afirmaba ya en el artículo "La fotografía" (1927), se impuso aproximadamente en la misma época que la técnica fotográfica moderna. Esta reivindicación del historicismo a partir de sus afinidades con las facultades redentoras del medio fotográfico se desarrolla en Kracauer sobre la base de una discusión –en buena medida implícita– con las tesis *Sobre el concepto de historia* (1940) de Walter Benjamin, con las que, sin embargo, muestra, en varios aspectos, importantes coincidencias. En sus tesis, Benjamin cuestionó al historicismo, entre otras razones, por entrar en empatía con los vencedores del pasado, a la vez que con la clase dominante del presente. No menos interesado en desbaratar la historiografía de los vencedores, Kracauer considera que el historicismo poseía, con todo, un mérito: el de haberse comprometido en salvar el pasado del olvido. De acuerdo con Kracauer, en *Sobre el concepto de historia* existe una contradicción; en la tercera tesis, Benjamin afirma que aquel cronista que narra los acontecimientos del pasado sin establecer una distinción entre los grandes y los pequeños da cuenta de una verdad: la de que nada de lo que haya sucedido alguna vez debería darse por perdido para la historia. Tal afirmación, que podría suscribir sin objeciones Kracauer, repre-

senta para este –según se lee en un borrador de *Historia*– "una adecuada defensa de ese historicismo que Benjamin repudia".[a] Olivier Agard, que ha estudiado con detalle el diálogo con Benjamin que se desarrolla tanto en *Historia* como en las notas preparatorias para el libro, subraya que esta disidencia se destaca sobre el trasfondo de una coincidencia esencial: el interés por "lo pequeño, por los detalles; es decir, también, por lo que está al margen de la tradición, por las causas perdidas, por las víctimas, por aquello que habría podido acontecer".[b] En una nota del 25 de noviembre de 1960 destaca Kracauer esta coincidencia: "Benjamin puede exagerar la indiferencia del historicismo frente a los explotados, los pobres y los débiles, pero tiene razón en alegar que la historia solo da con lo esencial si se aparta de las grandes autopistas y las visiones más o menos oficiales".[c]

Hemos visto que ya en el ensayo de 1927 se sugería una correlación entre fotografía e historicismo. El propio autor se refiere, en la introducción de *Historia*, a la comparación establecida en el artículo temprano; una comparación que entretanto había olvidado Kracauer pero que, cuando la reencuentra en los años sesenta, celebra como una prueba de la continuidad de su pensamiento. Una consideración más atenta permite reconocer divergencias entre el cotejo establecido en los años veinte y el que se propone casi cuatro décadas más tarde. Ante todo porque, en "La fotografía", el historicismo y los medios fotográficos aparecen en términos poco propicios: a diferencia de la memoria, que solo toma apuntes incompletos de la realidad, y en la cual no se incluyen ni la totalidad de un fenómeno espacial ni la totalidad del transcurso temporal de unos hechos, historicismo y fotografía se empeñan en crear un *continuum*. Los historicistas se imaginan que es posible

> explicar un fenómeno simplemente a partir de su génesis, de modo que creen, en todo caso, poder asir la realidad histórica si restituyen sin lagunas la serie de los acontecimientos en su sucesión temporal. La fotografía ofrece un continuo espacial; el historicismo quisiera cumplir con el continuo temporal. Según él, el reflejo com-

a. Cit. en Agard, Olivier, "Les éléments d'autobiographie intellectuelle", p. 161.
b. Íd.
c. Cit. en íd., n. 53.

pleto del curso intratemporal encierra a la vez el sentido de los contenidos transcurridos en el tiempo.[a]

Frente a esta obsesión en construir continuidades sin fisuras ofrece una alternativa válida la obra de Kafka, cuyo principio constructivo consiste –a la manera del *Trauerspiel* estudiado por Benjamin– en despedazar la unidad natural de las cosas y en reordenar los fragmentos. También proporciona una opción legítima el cine, que cuenta con la posibilidad de abolir las relaciones corrientes entre los elementos naturales: realiza esa posibilidad cuando "asocia fragmentos y planos en configuraciones extrañas",[b] que crean un efecto de distanciamiento respecto de lo habitual. Si la anarquía de las fotografías que pueblan las revistas ilustradas produce un efecto de confusión, el libre juego con las imágenes que practica el cine genera una impresión análoga a la del sueño, en el que se entremezclan los fragmentos de la vida diaria.

Tanto en *Teoría del cine* como en *Historia*, la oposición entre fotografía y cine es sustituida por la postulación de un parentesco entre ambos medios; mejor aún: por la afirmación de la naturaleza esencialmente "fotográfica" del film; como indican los editores franceses de *Historia*, el cine incluye la fotografía y, por lo demás, "ambos son aptos para captar una realidad que es externa a las relaciones significantes y que escapa a la intencionalidad del hombre: aquello que Kracauer llama también 'el flujo de la vida'. Lo fugitivo, lo indeterminado, lo amorfo, lo singular, lo que carece de nombre, constituyen sus componentes principales".[c] El hecho de mostrar, justamente, una realidad que escapa a la conciencia humana ya no es objetado, sino sostenido: como disposición acorde con el desamparo trascendental que define a la Modernidad tardía, y como herramienta para redimir la *Lebenswelt* de los peligros de la abstracción y el olvido; en uno y otro caso coinciden las funciones de la fotografía y el cine con las que el Kracauer tardío reconoce en la historiografía. A esto habría que añadir la diferente vinculación que se establece, entre el ensayo temprano

a. Kracauer, Siegfried, "La fotografía". En: –, *Estética sin territorio*. Edición y traducción: Vicente Jarque. Murcia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, 2006, pp. 275-298; aquí, pp. 278-279.
b. Ibíd., p. 298.
c. Perivolaropoulou, Nia / Despoix, Philippe, "Postface", p. 302.

y los estudios tardíos, con la violencia y la muerte. En "La fotografía", la obstinación por acumular imágenes a través de la cámara aparece como una claudicación: como signo del miedo a la muerte:

> El recuerdo de la muerte, que acompaña en el pensamiento a toda imagen de la memoria, quisieran los fotógrafos desterrarlo por medio de su acumulación. En las revistas ilustradas el mundo se ha convertido en presente fotografiable, mientras que el presente fotografiado queda cabalmente eternizado. Parece haber sido arrancado a la muerte; en realidad, se le ha entregado.[a]

En *Los empleados* habría de afirmarse luego que en el cine trivial, y acaso más en las revistas y los diarios ilustrados, los "motivos gráficos que continuamente reaparecen [...] como fórmulas mágicas de conjura, pretenden precipitar ciertos contenidos de una vez por todas en el abismo de un olvido sin imágenes"; la fuga de las imágenes es "una fuga ante la revolución y la muerte".[b] Y el Benjamin de "El narrador" (1936) destacará también hasta cuál punto la sociedad burguesa ha logrado de manera creciente desterrar la conciencia acerca de la muerte "a través de instituciones higiénicas y sociales, privadas y públicas"; hoy en día, "los burgueses viven en habitaciones que están puras de muerte alguna, secos habitantes de la eternidad que, cuando el fin se aproxima, son remitidos por los herederos a sanatorios o a hospitales".[c] En el Kracauer de los años veinte y en Benjamin, la memoria provee un antídoto frente al culto de la distracción y el olvido acerca de la muerte que promueve el capitalismo tardío. Distinto es lo que ocurre con el Kracauer de los años sesenta; en él la impersonalidad del aparato fotográfico logra, inversamente, hacer visible el carácter mortal, criatural del ser humano. El comentario de un pasaje de *En busca del tiempo perdido* en que el narrador atribuye la objetividad neutral de las fotografías a la distancia emocional del fotógrafo, le brinda a Kracauer, en *Historia*, la ocasión para destacar la importancia de la fotografía y el film como medios imprescindibles para que el hombre

a. Kracauer, Siegfried, "La fotografía", pp. 292-293.
b. Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, p. 214.
c. Benjamin, Walter, "El narrador". En: –, *Sobre el problema de la filosofía futura*. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, pp. 189-211; aquí, p. 198.

aprenda a contemplar cara a cara la muerte: sin eludirla, pero sin sentirse tampoco aniquilado por una observación despojada de mediaciones. Pero ya la *Teoría del cine* ofrecía sugestivas indicaciones en este sentido, sobre todo a partir de una original reinterpretación del mito de Medusa; en palabras de Traverso:

> A semejanza de Perseo que, aconsejado por Atenea, logra cortar la cabeza de la Medusa sin mirar jamás su rostro, sino solamente su reflejo sobre su propio escudo, podemos aprehender una realidad insoportable –de la cual, si no, nuestra mirada se apartaría horrorizada– gracias a su imagen reflejada por una pantalla de cine. [...] Las imágenes de los campos de la muerte ofrecen la posibilidad de "integrar en la memoria [...] el rostro de las cosas"[a]. Es precisamente en esa relación dialéctica entre imagen y memoria donde reside, para Kracauer, la potencialidad "redentora" del cine.[b]

No podría exagerarse la importancia que habrán tenido para Kracauer, en la construcción de su pensamiento tardío sobre la fotografía y el film, el holocausto y el exilio; si la *Teoría del cine* es, como afirma Nia Perivolaropoulou, una estética cinematográfica después de Auschwitz,[c] lo es en buena medida a raíz de la preocupación de su autor por reflexionar sobre los instrumentos que el cine ofrece para enfrentar una realidad signada por la experiencia del horror. Kracauer piensa que, frente a él, la estrategia más adecuada consiste en adoptar una perspectiva distanciada, que aspire a una sobriedad fiel a los hechos y que excluya la apelación al efecto fascinador y "culinario" de las bellas imágenes. En *Historia* se dice que el sufrimiento humano parece demandar un tratamiento impersonal: la conciencia del artista se pone de manifiesto sin artificios en la fotografía.

a. Kracauer, Siegfried, *Theory of Film. The Redemption of physical Reality*. Con una introducción de Miriam Bratu Hansen. Princeton, New Jersey: Princeton U.P., 1997, p. 306.

b. Traverso, Enzo, "Bajo el signo de la extraterritorialidad. Kracauer y la modernidad judía". Trad. de S. N. Labado. En: Machado, Carlos Eduardo J. / Vedda, Miguel (comps.), *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*. Buenos Aires: Gorla, 2010, pp. 33-52; aquí, pp. 50-51.

c. Cf. Perivolaropoulou, Nia, "El trabajo de la memoria en *Teoría del cine*, de Siegfried Kracauer". Trad. de S. N. Labado. En: Machado, Carlos Eduardo J. / Vedda, Miguel (comps.), *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*, pp. 53-72; aquí, p. 72.

V

Estas consideraciones acerca del cine y la fotografía podrían extenderse al libro que aquí prologamos, que a su manera es también *una teoría de la historia después de Auschwitz*. Como del fotógrafo o el director de cine, también del historiador espera Kracauer un tratamiento libre de artificios embellecedores: el hecho de que la historia esté atravesada por el sufrimiento humano reclama, por parte del historiador, una esencial austeridad: la actitud propia de aquel que trata de transmitir un mensaje de manera directa y con "simplicidad fotográfica". La impasibilidad que Kracauer celebra en Flaubert y Proust, y que opera a la vez como única forma legítima de aproximación y distanciamiento respecto del padecimiento natural y humano, exige al historiador mantener, en relación con sus temas, una distancia media: desde *Los empleados*, y aun en ensayos anteriores, Kracauer procuraba situarse lo bastante cerca de sus objetos para abordarlos desde el interior, y lo bastante lejos para poder desentrañarlos sobre la base de una reflexión lúcida. A lo largo del tiempo, el ensayista alemán seguirá insistiendo sobre la importancia de adentrarse en los territorios desconocidos de la propia cultura sosteniendo la mirada propia de aquel que no "pertenece" a ella, de aquel "que no es de la casa". La identificación con el exiliado, que antecede ampliamente la emigración de la Alemania nazi, se explica ya por el hecho de que aquel constituye, para Kracauer, la figura representativa de una Modernidad signada por la disolución de las comunidades tradicionales y por la expansión de sociedades caracterizadas por la aceleración de los ritmos de vida, la inestabilidad, la impersonalidad, el anonimato. La experiencia de un universo social que –para emplear una declaración de *Teoría de la novela* (1914-1915; publ. como libro en 1920) de Lukács, una obra muy cara a Kracauer– ya no es para el hombre casa paterna, sino cárcel, alentó ya en el pensador alemán la convicción de que la única existencia acorde con los nuevos tiempos es la de los vagabundos y exiliados. Los escritos de la década del veinte –de manera eminente, el tratado sobre la novela policial– se detenían a indagar el desamparo existencial del hombre contemporáneo; y con el tiempo Kracauer fue asumiendo una creciente identificación con la imagen del desarraigado. Como señala Traverso:

> Su estilo de pensamiento y su postura intelectual se derivan de la comprobación ineludible de que, en el mundo moderno, Dios se sustrajo a la mirada de los hombres, comprobación cuya formulación literaria más penetrante descubría en las novelas de Kafka. Ya no se trataba de interrogarse sobre la existencia de Dios, sino de aceptar las imposiciones de un mundo secularizado y desencantado, en donde el eclipse había sumergido a los hombres y a las mujeres en una "jaula de hierro" (Weber), de modo tal de obligarlos a vivir en una realidad escindida entre progreso técnico y empobrecimiento interior, condenados a la terrible condición de una vida "espiritualmente desamparada".[a]

En Kracauer persistió, con el paso de las décadas, la afinidad por el punto de vista del *outsider* o, en palabras suyas, del "extraterritorial", tal como lo veía representado en figuras por las que experimentaba una honda simpatía: Jacques Offenbach, Franz Kafka, el vagabundo de Chaplin. En *Historia*, una imagen en la que aparece encarnada esta extranjería es la de Ahasverus, el judío errante; este personaje legendario –encarnación por excelencia de la extraterritorialidad– es presentado por Kracauer como un individuo de innumerables rostros, cada uno de los cuales refleja *uno* de los períodos recorridos, en tanto el conjunto de los semblantes se combina conformando modelos siempre diversos; en sus vagabundeos incesantes procura Ahasverus construir, a partir de los tiempos pasados que lo moldearon, el tiempo único que le toca corporeizar. En *Historia*, la extranjería posee un valor heurístico, ya que el exiliado (cuya existencia doble o acaso múltiple, constituida por la superposición de diversas experiencias vitales, posee el carácter de un palimpsesto) se ve obligado a vivir en un estado intermedio, en el que se mezclan pasado y presente, identificación y distancia. Convirtiendo la necesidad en virtud, Kracauer enaltece la existencia no fijada, fluida en que vive el emigrado: "como el yo que era continúa ardiendo debajo de la persona en que está a punto de convertirse, su identidad es propensa a encontrarse en estado fluido; y es probable que nunca pertenezca enteramente a la comunidad a la que

a. Traverso, Enzo, "Bajo el signo de la extraterritorialidad. Kracauer y la modernidad judía", p. 42.

ahora pertenece de alguna manera".[a] Y es este *Zwischenzustand* el que recomienda al historiador, que solo conservando el estado de una perfecta carencia de hogar puede establecer un genuino contacto con el material que le concierne.

El material, por su parte, solo franqueará a los historiadores sus verdades recónditas si estos se le aproximan, no con el propósito de violentarlo, sino con el de inducirlo a comunicar sus misterios. El voluntarismo produce efectos funestos sobre la investigación historiográfica: la manipulación agresiva de los materiales hace que el pasado se aleje del historiador. Kracauer, que en uno de sus artículos más tempranos se pronuncia a favor de la *espera*, entendida como un *vacilante estar abierto* que no implica una pura pasividad, sino un estado de actividad tensa y de activa disposición,[b] y que en su obra posterior no dejará de afirmar que la acción verdaderamente creadora es indisociable de una intensa observación pasiva, cree que el pasado solo accede a hablar a aquellos que se vuelven hacia él para prestarle oídos. Hay en este punto una coincidencia con la teoría benjaminiana del conocimiento; ante todo, con la que aparece desarrollada en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*; en efecto, lo que en dicho prefacio se propone como método es un ensimismamiento en el objeto, a fin de ascender de la mera intención (*Meinen*) del conocimiento al saber (*Wissen*) de la verdad; a diferencia de lo que ocurre en una realidad cosificada, en la que el mundo natural y el social asumen la falsa apariencia de haber sido creados para el hombre, la verdad buscada por Benjamin corresponde a una existencia que excede al ser humano, y que no acepta revelar sus secretos a quienes procuran violentarla, sino tan solo a aquel que se aproxima a ella con la perspectiva del enamorado; no en vano señala Benjamin que la verdad no es tanto bella en sí misma como para aquel que la busca. Esta crítica del subjetivismo y utilitarismo con relación al objeto del conocimiento se advierte aún más claramente en la censura dirigida contra el carácter posesivo del conocimiento (*Erkenntnis*); Benjamin cuestiona la disposición tiránica del sujeto frente a una materia a la cual se aproxima

a. *Infra*, p. 124.

b. Cf. el artículo "Los que esperan" (1922). Existe traducción al castellano: Kracauer, Siegfried, "Los que esperan". En: Kracauer, Siegfried, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Traducción de Laura S. Carugati. Prólogo de Christian Ferrer. Posfacio de Karsten Witte. Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 111-124.

a través de métodos ajenos a ella. Si el abordaje de la filosofía sistemática supone el trabajo con métodos susceptibles de ser aplicados a diversas materias, el tratado exige la elaboración de un método especial para cada objeto en particular, a semejanza de lo que ocurre con la relación forma-contenido en la obra artística. A tal punto ahonda Benjamin esta autonomización respecto de la conciencia, que afirma la necesidad de que el objeto se autorrepresente –en analogía con lo que ocurre con la revelación mística– al margen de toda relación con un sujeto; valga como ejemplo la anécdota, contada por el propio filósofo, acerca del pintor que, una vez concluida su obra, decide ocultarse en ella.[a]

VI

Con un espíritu análogo al de Benjamin invoca Kracauer, en *Historia*, la recomendación que da Schopenhauer al estudiante de arte para que este se comporte, frente a un cuadro, como si se hallara en presencia de un príncipe, a saber: aguardando obsequiosamente lo que el cuadro esté interesado en contarle; si el observador decidiera hablar en primer lugar, terminaría escuchándose tan solo a sí mismo. La espera entendida de esta manera promueve una *pasividad activa* por parte del historiador. A partir de esta preocupación por eludir toda violencia sobre los hechos y, antes bien, por prestarles oídos devotamente se explica la crítica a aquellos historiadores que –como Croce y Collingwood– afirman que toda historia es contemporánea. Los "historiadores del interés presente" fundan su perspectiva en dos premisas: en primer lugar, la que destaca el efecto que el *milieu* al que pertenece el historiador ejerce sobre su pensamiento (inconsciente); en segundo lugar, la que afirma que el historiador es un hijo de su tiempo completamente entregado a él. Al margen de reconocerle a esta teoría su porción de verdad, Kracauer la cuestiona, no solo por este agresivo desdén hacia los hechos del pasado, sino también por fundarse en la insostenible creencia en la unidad de los períodos históricos; estos no constituyen tanto una entidad unificada como un agregado frágil de

a. Es sugestivo que también Kracauer se refiera a esta anécdota; cf. la carta a Adorno citada más arriba, p. 14.

tendencias, aspiraciones y actividades heterogéneas que a menudo se manifiestan en forma mutuamente independiente. Esta perspectiva, en la que la tendencia formativa predomina sobre la realista, debería ser complementada con la contraria: la que se aproxima al pasado con el interés propio de un anticuario, y que es representada aquí en forma eminente por Lovejoy, Huizinga y Proust. Importante en sí misma y como correctivo para los excesos de la historiografía del interés presente, la "historiografía anticuaria" debería también evitar su propio exceso: el que implica perderse en el "érase una vez" del pasado y olvidar todo compromiso con la actualidad, con "la situación provisoria en la que nos encontramos". Como puede verse, hay en *Historia* una preocupación recurrente por establecer una mediación entre posiciones contrarias, pero también por estudiar cada una en su particularidad, sin someterla a generalizaciones reductoras. Este respeto hacia las diferentes posiciones –un saludable antídoto frente a la agresividad sin ideas que caracterizó tanto a la *intelligentsia* burguesa empeñada en atacar el socialismo como a los burócratas intelectuales del *Diamat*– se relaciona con el *tacto*, un término que cumple una función capital en *Historia*; como señala Barnouw:

> El lugar que él [Kracauer] creó en *Historia* para los pensamientos de otros era lo bastante amplio para que ellos pudieran ser balanceados, juzgados con tacto en términos de su relativa utilidad y, sobre todo, puestos en relación mutua. Posiciones que parecían diametralmente opuestas emergían alteradas por tal mediación. Cuando Kracauer aconsejaba combinar las posiciones historiográficas de Ranke y Dilthey, antes que elegir entre ellas [...], hacía eco a la recomendación dada en *Teoría del cine* según la cual la perspectiva historiográfica debería combinar tendencias "formativas" y "realistas".[a]

Al tacto recurre también Kracauer a la hora de tratar el conflicto entre macro y microhistoria. Los defensores de la primera –entre quienes se menciona, como un caso extremo, a Toynbee– incurren en excesos que era previsible que criticara un pensador que, como Kracauer, había dirigido en tantas ocasiones su atención a lo ínfimo y aparentemente banal. En

a. Barnouw, Dagmar, *Critical Realism*, p. 169.

Historia, Kracauer se apoya en Tolstoi para cuestionar a aquellos historiadores que atribuyen solo a los Napoleones y Alejandros del mundo social el poder de crear o destruir grandes imperios, y que excluyen de su campo de consideración a los hombres corrientes y los hechos cotidianos. Menos previsible (pero igualmente provechoso) es que ahora se pongan también de relieve las limitaciones de la microhistoria, que corre el riesgo de incurrir en una perniciosa miopía. Las observaciones del mencionado Tolstoi y de historiadores como Namier, que se interesan por las historias de vida de los hombres corrientes y acuerdan escasa significación a los "grandes hombres", por los que se fascinan los biógrafos profesionales, pierden una porción importante de su valor cuando excluyen drásticamente toda apelación a una perspectiva más abarcadora. Kracauer piensa que el buen Dios no reside solo –como sostenía Aby Warburg– en el detalle: las repercusiones de los sucesos e ideas de largo alcance llevan una vida propia e independiente de los microsucesos. La verdad histórica no reside, pues, tan solo en los detalles, sino que también se despliega en la macrodimensión: "Existen acontecimientos de larga duración como guerras, movimientos sociales o religiosos, lentas adaptaciones de grupos bien definidos a condiciones cambiantes del entorno, etc., que pueden considerarse entidades tangibles"; en la medida en que se desarrollan en regiones elevadas, algunas de ellas escapan "a la atención del microhistoriador".[a] Sería una solución demasiado simplista, a ojos de Kracauer, suponer que el problema se resuelve a mitad de camino entre las dos dimensiones o postulando una colaboración sin conflicto entre ambas. Propuestas de esta clase se basan en la errada creencia en que existe una unidad última entre los diversos componentes históricos: una creencia tan falaz como la de quienes tienen una ingenua fe en la unidad de la personalidad humana.

El plan de fusionar (como lo quería Toynbee) las perspectivas del pájaro y la mosca es irrealizable: las dos visiones pueden coexistir, pero sin conciliarse. La solución que Kracauer aporta a este problema se sintetiza en lo que él llama la *ley de los niveles*, ligada a la persuasión de que el universo histórico posee una estructura no homogénea; en efecto, dicha ley supone que cada uno de los niveles de generalidad plantea al estudioso una perspectiva relativamente autónoma: el proceso histórico se desarro-

a. *Infra*, p. 152.

lla un poco a la manera de las esferas concéntricas chinas, cada una de las cuales gira con plena independencia de las restantes. De ahí que, para obtener una visión rica y profunda sobre una realidad histórica, el historiador deba situarse a diversos niveles, tal como el viajero que explora un paisaje y que alterna las perspectivas vastas con la observación de los detalles particulares y cambiantes. De ese modo proceden también (y el paralelo resulta, por cierto, característico en Kracauer) muchos filmes, que se construyen a partir de una alternancia entre primeros planos y planos generales, observando, pues, sus objetos desde distancias variables. El otro principio aportado por Kracauer para dar cuenta de la circulación entre macro y microhistoria es la *ley de la perspectiva*, que remite al hecho palmario de que el análisis macroscópico impide ver numerosos elementos del micronivel, por lo que es necesario tomar conciencia, tanto de la efectividad de esos detalles no advertidos, como de la existencia de otras macroperspectivas independientes de la propia: esta diversidad es, como sostiene Kracauer citando a Raymond Aron, *una expresión de la vida*.

Un peso particular tiene, en *Historia*, la tentativa para salvaguardar el espacio propio de la historiografía, resistiendo todo empeño en subordinarla a la abstracción filosófica. Kracauer enfrenta aquí dos proyectos filosóficos contrapuestos para cooptar a la historia; las dos soluciones, que representan una falsa alternativa son, por un lado, el *trascendentalismo* que, adherido a conceptos teológicos secularizados y a restos de las metafísicas del pasado, sostiene la posibilidad de verdades atemporales y postula un reino de valores y normas absolutos; por otro, el *inmanentismo* que, desde una perspectiva relativista, rechaza todo postulado ontológico, niega de plano la existencia de verdades atemporales y, colocándose él mismo en la inmanencia del proceso histórico, conduce la historicidad hasta sus últimas conclusiones lógicas. Ambas vertientes cuentan con sendas tradiciones de pensadores de importancia; pero Kracauer concentra su atención en los dos exponentes más próximos en el tiempo: Karl Löwith y Adorno. La filosofía de la historia del primero representa una huida en el trascendentalismo ontológico, más que una respuesta adecuada a la situación intelectual de nuestro tiempo; en cuanto al inmanentismo adorniano, *History* cuestiona la evanescencia del concepto de utopía, la postulación de una dialéctica infinita desprovista

de sustancia ontológica, la desatención hacia la "mera" empiria y hacia las contingencias de la historia. Frente a la violenta intervención sobre los materiales que implica la filosofía adorniana, Kracauer insiste sobre las virtudes de una *observación participante*: un método que había aplicado ya ejemplarmente en *Los empleados*, y que podemos condensar en una afirmación formulada en un artículo de 1930: "los hechos empíricos reclaman ser interpretados desde el interior, y no ser deducidos desde arriba. Solo le hablan a aquel que se confronta realmente con ellos";[a] lo cual nos remite nuevamente al imperativo kracaueriano de hacer hablar a los objetos.

En su obra ensayística y narrativa de los años veinte y treinta, Kracauer había tematizado la muerte del concepto de individuo perteneciente al ya vetusto arsenal de la cultura burguesa; a la vez había procurado evitar que la desaparición del antiguo individualismo desembocara en un irracional colectivismo. Juzgaba, a cambio, que debía emerger un nuevo modelo de individuo, acorde con una sociedad de masas en plena expansión. En un artículo de 1930, afirma que el "sujeto soberano" de la filosofía y la psicología tradicionales ha sido demolido por la realidad histórica: "En el pasado reciente, cada ser humano ha debido experimentar demasiado duramente su nulidad y la de los demás, para seguir creyendo en el poder ejecutivo de uno u otro individuo".[b] Esta relativización tiene su contraparte en un universo social que se ha tornado cada vez más frágil: "Así como el yo es relativizado, el mundo, con sus contenidos y sus figuras, es llevado a un curso circular impenetrable".[c] Una expresión característica de este nuevo sujeto buscado por Kracauer la ofrece el protagonista de su primera novela, *Ginster*, que puede ser en parte rubricado de antihéroe, y que encuentra sus momentos de realización, no en el refugio nostálgico en la vieja interioridad, sino en instantes en que, como sostiene Inka Mülder-Bach, se tornan "permeables los muros que separan al yo del mundo exterior, en que parecían desdibujarse las fronteras entre lo propio y lo ajeno, y en que Ginster tenía la sensación haberse encontrado a sí mismo por

a. Kracauer, S., "Presse und öffentliche Meinung" [FZ 4/10/1930]; cit. en Agard, Olivier, *Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*. París: CNRS Éditions, 2010, p. 79.
b. Kracauer, Siegfried, "La biografía como arte neoburgués". En: –, *Estética sin territorio*, pp. 309-315; aquí, p. 312-310.
c. Ibíd., p. 311.

un instante en este 'estar afuera de sí mismo'".[a] Una vivencia tal puede experimentar Ginster en forma duradera cuando, concluida ya la guerra, rotas ya las relaciones con su familia, el protagonista lleva, en Marsella una existencia anónima y "extraterritorial", como individuo difuminado en medio de la masa. Su espacio ideal es la apertura del puerto, que es contrapuesta por el personaje a la opresiva clausura del interior burgués. Una anticipación de esta vivencia final había experimentado Ginster, en una ocasión, en una estación terminal de trenes, donde lo había extasiado "el sentimiento de beatitud que se derivaba de encontrarse así perdido en medio de ese hervidero, que surgía y se devoraba a sí mismo en forma incesante".[b] Idéntica fascinación a la de las estaciones de tren tenían para Kracauer los vestíbulos de los hoteles, a cuyo análisis dedicó, por lo demás, un original análisis en el libro sobre la novela policial. A la luz de lo anterior resulta significativo que, en *Historia*, el período histórico no aparezca como una unidad espacio-temporal dotada de significado, sino como una especie de lugar de encuentro para reuniones azarosas, como la sala de espera de una estación.

Una sala de espera representa una suerte de *Zwischenzustand*; un estado similar es el ámbito de la historia: una antesala antes de las verdades últimas, pero separado y conectado, a la vez, con el campo de la *communis opinio*. En esta antesala coloca, el Kracauer de *Historia*, su propia y peculiar utopía: la de un espacio intermedio, una *terra incognita* situada en los huecos entre los países que conocemos; el pensador alemán considera que lo más valioso se encuentra "oculto en los intersticios entre las creencias dogmatizadas acerca del mundo, estableciendo así la tradición de las causas perdidas; dando nombres a lo hasta ahora innominado".[c]

a. Mülder-Bach, Inka, "Siegfried Kracauers Antwort auf Lukács – Versuch einer Rekonstruktion" (versión tipeada), p. 11.
b. Kracauer, Siegfried, *Ginster*. En: –, *Werke*. Ed. de Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Vol. 7: Romane und Erzählungen. Ed. por Inka Mülder-Bach con la colab. de Sabine Biebl. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004, p. 151.
c. *Infra*, p. 245.

Prefacio a la primera edición de bolsillo estadounidense
Paul Oskar Kristeller

Siegfried Kracauer (1889-1966) fue sin lugar a dudas uno de los más talentosos, productivos y originales escritores y pensadores de nuestro tiempo. Cada una de sus principales publicaciones ofreció perspectivas y métodos diversos y, de este modo, atrajo a un amplio espectro de lectores.

Kracauer asistió a la universidad en su Frankfurt natal y allí estudió arquitectura, filosofía y sociología. En 1920 comenzó a escribir para la *Frankfurter Zeitung*, que era por entonces el más destacado periódico liberal de Alemania. Desde 1924 hasta 1933 estuvo a cargo del suplemento cultural en Frankfurt y luego en Berlín. Sus innovaciones incluían reseñas cinematográficas y materiales fotográficos. Posteriormente escribió y publicó, primero en alemán y luego en inglés, estudios pioneros sobre cine, una novela y una monografía sobre los empleados, una clase social hasta entonces ignorada, con sus propios intereses, gustos e inclinaciones políticas. Este análisis de los empleados constituyó un destacado avance sobre la sociología marxista, que reconocía únicamente al obrero y al capitalista como clases dignas de realce. Al mismo tiempo, Kracauer fue un miembro activo, pero a menudo crítico, del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, y un amigo cercano y personal de sus directores, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que analizaban y enseñaban sociología y otras ciencias sociales desde una perspectiva marxista.

En 1933 Kracauer y su esposa Lili emigraron a Francia, donde permanecieron ocho años antes de mudarse definitivamente a los Estados Unidos en abril de 1941. Había allí numerosos colegas refugiados con una formación similar a la que él había recibido a partir de las carreras académicas emprendidas, pero Kracauer se veía limitado por un defecto

en el habla que lo excluyó de las actividades de enseñanza. Kracauer trabajó para el Departamento de Estado y, más tarde, para el Museo de Arte Moderno, la Fundación Bollingen y el Instituto de Investigación Social.

Conocí a Kracauer de manera algo casual en su oficina de la *Frankfurter Zeitung* cuando yo era un estudiante del doctorado en filosofía de la historia en la Universidad de Heidelberg. En la misma ocasión visité el Instituto de Investigación Social y conocí brevemente a sus directores, Max Horkheimer y Theodor Adorno. Llegué a familiarizarme mucho más con Kracauer cuando ingresé a la facultad de Columbia durante el año académico 1939-1940. El Instituto de Investigación Social, todavía dirigido por Max Horkheimer y Theodor Adorno, se había trasladado de Frankfurt a Nueva York y asociado a la Universidad de Columbia, donde ocupó una oficina de 1955 a 1945, manteniendo estrechos vínculos con otros departamentos de Columbia e institutos, así como con el *Union Theological Seminary*. Durante todo este período Kracauer fue miembro del Instituto. Las reuniones del Instituto, en las que se leían y discutían trabajos sobre diversos temas, contaban con la asistencia de numerosos miembros de Columbia. Fui invitado a asistir a las reuniones semanales e incluso presenté un trabajo en alguna ocasión. Aquí conoció Kracauer a los sociólogos Paul Lazarsfeld y Robert Merton, y fue aquí donde se renovó mi vínculo con Kracauer y se convirtió en una amistad cercana y personal.

En 1960 Kracauer comenzó a trabajar como redactor de reseñas y asesor para la Fundación Bollingen, una dotada institución cuyos directores habían recibido la influencia de Carl C. Jung, así como de tradiciones culturales occidentales de filosofía clásica, moderna, medieval y moderna temprana, historia, filología y disciplinas auxiliares. Tengo buenas razones para suponer que Kracauer, en su facultad de asesor de la Fundación Bollingen, contribuyó decisivamente a la aprobación de una solicitud de financiamiento que en 1960 presenté a la Fundación Bollingen para publicar el primer volumen de mi *Iter Italicum: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries* [*Iter Italicum. Una lista de hallazgos de manuscritos humanistas del Renacimiento no catalogados, o catalogados en forma incompleta, en bibliotecas italianas o de otros países*]

(1963). Algo más tarde, ese mismo año, el propio Kracauer comenzó a trabajar en un libro sobre historia, y me consultó frecuentemente sobre este proyecto. Se mantuvo en estrecho contacto conmigo hasta su muerte en 1966. Casi no había semana en la que no nos embarcáramos en extensas conversaciones eruditas, en su casa o en la mía, en algún café o restaurante cercanos, o por teléfono. Y yo lo hacía con todo gusto, pues tenía el más alto respeto hacia él, como escritor y como pensador.

Kracauer percibió claramente que su libro era territorio inexplorado para él, en tanto se ocupaba de la investigación histórica más que de los problemas históricos, sociales, sociológicos, literarios o artísticos que había tratado en sus obras anteriores. Me habló en reiteradas ocasiones de su preocupación por que la estrecha amistad que lo unía a Theodor Adorno se viera afectada en forma negativa por el nuevo giro tomado en su libro, y porque había abandonado temas que eran del máximo interés para Adorno.

Cuando Kracauer murió, el 26 de noviembre de 1966, el libro sobre historia no estaba terminado. De los ocho capítulos proyectados, los capítulos 1 al 4, 7, y la primera mitad del 5 estaban prácticamente completos en manuscrito, y requerían solamente unos pocos cambios menores. Para la segunda mitad del capítulo 5, y para los capítulos 6 y 8, Kracauer había escrito algunos borradores o resúmenes bastante legibles, pero que necesitaban una cuidadosa edición.

Por pedido de Lili Kracauer y los editores de Oxford University Press, accedí a editar el manuscrito para su publicación. Revisé los capítulos completos e introduje unas pocas modificaciones menores. Los capítulos aún no terminados requerían una intervención editorial mucho más amplia. Agregué un breve prólogo y un epílogo, y revisé las notas al pie y la bibliografía. El libro fue publicado por Oxford University Press en Nueva York en 1969, tres años después de la muerte de Kracauer.

Después de su muerte, los amigos, discípulos y admiradores de Kracauer donaron sus papeles y correspondencia al *Deutsches Literaturarchiv* en Marbach, donde han estado muy accesibles a los estudiosos interesados.

Durante las décadas siguientes, la reputación y la fama de Kracauer como escritor y pensador crecieron de manera sostenida, tanto en Alemania como en este país. En ocasión del centenario de su nacimien-

to, en 1989, el *Literaturarchiv* en Marbach montó una exhibición documental de sus publicaciones, papeles personales y fotografías, ilustrando y celebrando de este modo su vida, su obra y su pensamiento. La exhibición atrajo a numerosos visitantes y viajó a otras ciudades alemanas. Por iniciativa de los Profesores Mark M. Anderson y Andreas Huyssen la exhibición fue asimismo traída a la Universidad de Columbia en marzo de 1990, y se organizó un simposio sobre la vida y la obra de Kracauer junto con la exposición. Entre los oradores figuraba Leo Löwenthal, que había conocido a Kracauer personalmente. Las versiones escritas de los discursos fueron publicadas en un número especial sobre Siegfried Kracauer de la *New German Critique*, nº 54, otoño de 1991, que contiene además una selección bibliográfica por Thomas Y. Levin.

Mientras que, por un lado, me alegra el redescubrimiento de Kracauer por parte de nuevas generaciones de estudiosos, observo, por otro, una serie de problemas en sus tentativas de adecuar el pensamiento, la escritura y el carácter de Kracauer a sus propias teorías. Especialmente decepcionante, para esta nueva generación de estudiosos, es el conocimiento de que Kracauer adoptó algunas de sus ideas desde fuera de la Escuela de Frankfurt. Su última obra mostró una divergencia particularmente clara respecto del abordaje sociológico de dicha Escuela.

Dos artículos que tratan especialmente el último libro de Kracauer sobre la historia se incluyen en el número especial sobre Siegfried Kracauer de la *New German Critique*, nº 54, otoño de 1991: "Exile, Memory, and Image in Kracauer's Conception of History" [Exilio, memoria e imagen en la concepción de la historia de Kracauer] (pp. 95-109), de Gertrud Koch, y "History as Autobiography, *The Last Things Before the Last*" [La historia como autobiografía, *Las últimas cosas antes de las últimas*] (pp. 139-157), de Inka Mülder-Bach. En ellos ni se resume el libro, ni se indica que su contenido difiere fundamentalmente de sus escritos anteriores. En sus notas al pie se citan únicamente libros y artículos desconocidos por Kracauer, y se alude a los libros anteriores de Kracauer como si el libro sobre la historia estuviera en completo acuerdo con ellos. Omiten, asimismo, señalar que Kracauer, en las notas al pie y en la bibliografía de su libro, cita principalmente fuentes históricas, filológicas y filosóficas que nunca menciona sus escritos anteriores, y muy raras veces se refiere

a los sociólogos que predominan en sus obras previas. Y, lo que es peor, sugieren, e incluso, afirman, que la historia no era su principal interés. Una adecuada interpretación erudita de la última obra de Kracauer aún debe ser escrita.

Esta nueva edición del último y significativo libro de Kracauer, que ha permanecido inaccesible por muchos años, pondrá la obra a disposición de una nueva generación de lectores y servirá como base para una nueva y más adecuada interpretación.

Universidad de Columbia
Junio de 1994
Paul Oskar Kristeller

Prólogo a la primera edición

Cuando Siegfried Kracauer murió el 26 de noviembre de 1966, sus amigos no solo estuvieron apesadumbrados por su repentina desaparición, sino también preocupados acerca del destino del libro sobre la historia que había sido su principal interés durante sus últimos años, y que dejó sin terminar al momento de su muerte. Era evidente, por sus conversaciones y las secciones del manuscrito que presentó a lectores selectos y a grupos de discusión, o que publicó como artículos separados, que Kracauer tenía cosas importantes que decir sobre el tema de la historia; y en la medida en que arribó al tema más bien tarde en la vida y no se enfrentó detalladamente con él en sus escritos anteriores, el libro sobre la historia representa una nueva faceta del pensamiento de Kracauer, y sin él nuestra apreciación y comprensión del hombre y el pensador quedarían incompletas. De ahí que haya sido un gran alivio para sus amigos y conocidos cuando supieron que la mayoría de los capítulos del libro habían sido escritos por Kracauer antes de morir y que, en lo referido a aquellas secciones que aún estaban sin terminar, había dejado sinopsis detalladas suficientes para llenar los huecos y comprender la dirección de su pensamiento. Todos estamos muy agradecidos con la señora Lili Kracauer, y con Oxford University Press, por encargarse de preservar esta importante obra y presentárnosla a nosotros y a sus demás lectores en una forma en la cual pueda hablarnos.

El nombre de Siegfried Kracauer me ha resultado conocido desde el tiempo en que era un estudiante en Heidelberg en la década de 1920 y leía con admiración muchos de los artículos que publicaba en la *Frankfurter Zeitung*. Solo tuve trato con él durante sus últimos años en Nueva York, pero nuestras relaciones se convirtieron en una amistad cercana, de un tipo que no es sencillo ni habitual que ocurra entre personas mayores.

Tuvimos conversaciones muy frecuentes, en persona o por teléfono, y el tópico principal de estas conversaciones fue el tema que lo ocupó primordialmente en estos años, y que también fue uno de mis intereses principales: la historia.

Kracauer casi no enseñó ni dio conferencias, pero fue un activo participante en numerosos coloquios y grupos de discusión, incluyendo el Seminario sobre Interpretación en la Universidad de Columbia. Bien entrenado en más de una disciplina académica, Kracauer no pertenecía a ninguna profesión o disciplina, mucho menos a una escuela de pensamiento particular. Era un filósofo, un sociólogo, un historiador, y sobre todo, un crítico y un escritor. Al recurrir a muchas fuentes diversas, fue capaz de asimilarlas en su propia manera original de pensar, y de hacer contribuciones importantes en un número de campos diferentes. No tenía interés en los sistemas rígidos y sus métodos, desconfiaba de ellos, y era notablemente inmune a las modas y compromisos. Impregnado de una experiencia genuina, que comprende numerosas facetas de la realidad humana, impresiona tanto por la riqueza de sus percepciones como por la firmeza y lucidez de su expresión verbal. La fuerza de su estilo refleja la de su pensamiento, y cuanto menos se haya preocupado por adaptar sus palabras al paso de las modas de su época, más tendrá para decir a los futuros lectores.

La desconfianza de Kracauer por los sistemas cerrados y definitivos de pensamiento es profundamente arraigada y consciente. Él evita por completo la teología, y su actitud hacia la filosofía técnica es ambivalente. Admira a Husserl, pero principalmente por su recurso a la *Lebenswelt*. Admira a Erasmo precisamente debido a que este se rehúsa a formular o adherir a ninguna posición teológica o metafísica. La insistencia de Kracauer en lo que es concreto y personal lo lleva a sentirse más próximo a escritores como Proust o Kafka que a los filósofos clásicos. Es debido a que no cree en nuestra habilidad de aferrar "las últimas cosas" a través de sistemas filosóficos o teológicos que Kracauer está tan interesado en una "percepción provisoria de las últimas cosas antes de las últimas". Si la historia atrae a Kracauer por su carácter provisorio, también lo hace por otra razón. Como académico y moralista, Kracauer tiene un profundo deseo de "destacar el significado de áreas cuya exigencia de ser reconocidas por

derecho propio no ha sido aún atendida", y de lograr "la rehabilitación de objetivos y modos de ser que aún carecen de nombre, y que por ello son pasados por alto o juzgados erróneamente". Este interés, como Kracauer sabía, vincula su obra tardía sobre la historia con sus obras tempranas, que se habían dedicado a problemas en apariencia tan diferentes, y especialmente con sus estudios sobre la fotografía y el film. De allí que pudiera insistir en que la historia no es exactamente una ciencia, del mismo modo que la fotografía no es exactamente un arte, y derivara algunas notables percepciones de la comparación entre historia y fotografía.

En consonancia con la actitud general de Kracauer, el presente libro no intenta suministrar una filosofía o metodología de la historia en la forma de una exposición sistemática. Antes bien, podríamos considerarlo como una serie de meditaciones acerca de algunos de los problemas básicos involucrados en la escritura y comprensión de la historia. Tiende a criticar las teorías generales de la historia formuladas por Hegel y Nietzsche, Spengler y Toynbee, Croce y Collingwood, y a despreciar las teorías de Heidegger y de los filósofos analíticos. Kracauer está más inclinado –y tiendo a estar de acuerdo con ello– a escuchar a los historiadores, a Ranke y Huizinga y especialmente a Burckhardt, a Droysen y Marrou, Pirenne y Bloch, a Butterfield, Kaegi, Hexter y Kubler. Kracauer es un crítico agudo y es diestro a la hora de citar, pero tanto en la crítica como en la aprobación es guiado por su propia capacidad perceptiva. Su magistral crítica de la "teoría del interés presente" de la historia de Croce se ha vuelto, una vez más, tan oportuna como su crítica de Nietzsche o al "actual enamoramiento con la historia social". Y algunas de sus sorprendentes percepciones deberían ser objeto de mayor pensamiento y estudio. "La historia de las ideas es una historia de malentendidos". "[...] el supuesto compartido tanto por marxistas como por no marxistas de que el establecimiento de un estado de libertad de la necesidad material beneficiará en su debido momento a la condición humana como tal no dista mucho de ser una vana ilusión". "Los efectos de los cambios sociales en las tendencias culturales son más bien opacos". Cuando Kracauer compara al historiador con el viajero, o habla de la extraterritorialidad del exilio, se beneficia de su propia experiencia personal. Y cuando sostiene que la verdad está tanto en el tiempo como más allá del tiempo, provee una clave para compren-

der la historia de la filosofía y la historia intelectual, como una empresa válida.

En varios temas importantes, Kracauer duda en ofrecer una solución definitiva; en su lugar, formula un problema y así fija el suelo para pensamientos ulteriores. La discrepancia entre la historia general y particular, o como él las llama, la micro y la macrohistoria, representa un serio dilema. Kracauer parece pensar que los resultados de la investigación particular son tan complicados y tan resistentes a la generalización que la mayor parte de ellos debe ser ignorada por el historiador general. Tiendo a ser un poco más esperanzado, y creo que los resultados de la investigación particular, luego de un cierto lapso de tiempo, penetrarán las historias generales, y que la diversidad de los detalles contradictorios podrá ser manejada en términos de afirmaciones comparativas y matizaciones.

Otro problema básico que Kracauer presenta vigorosamente pero no resuelve es el que existe entre el tiempo cronológico y el tiempo "configurado", o entre la secuencia general de todos los acontecimientos que ocurren en un período determinado y las secuencias específicas peculiares a un área o una tradición particulares. Otra vez me inclinaría a ser más optimista, y a tratar de poner el énfasis en el pluralismo de la historia cultural, sin dejar de retener el concepto de una historia cultural universal, al menos como una idea regulativa en el sentido kantiano.

El rechazo de Kracauer a formular un sistema tiene además, como grato resultado, el hecho de que su libro sea mucho menos fragmentario de lo que podría esperarse del estado en el que lo dejó. Cada capítulo, cada parágrafo, e incluso cada frase tienen una substancia y un valor propios, con cierta independencia respecto del lugar que ocupan en el libro como un todo. Su introducción cuenta cómo Kracauer llegó a interesarse por el tema de la historia y el lugar que este libro ocupa en relación con sus obras anteriores. El primer capítulo y el segundo tratan acerca del estatuto de la historia comparada con la ciencia natural. El tercer capítulo contiene una crítica de la teoría historiográfica del "interés presente". El capítulo 4, "El viaje del historiador", subraya la concreción del acontecimiento histórico, y discute la cuestión de hasta qué punto el historiador puede superar su propio abordaje subjetivo. El capítulo 5, "La estructura del universo histórico", discute el dilema entre la historia general y la par-

ticular. El capítulo 6, "Ahasverus, o el enigma del tiempo" está dedicado primordialmente al dilema del tiempo cronológico y el "configurado". El capítulo 7, "La historia general y el abordaje estético", ha sido publicado y trata acerca de la relación entre la historia y las artes. El último capítulo, "La antesala", discute la relación entre historia y filosofía, subrayando el carácter intermedio de la historia.

Estoy agradecido por haber sido invitado a añadir unas pocas líneas a un libro que difícilmente las necesite. Y ello porque el libro encarna mucho de lo que más he admirado en Kracauer como hombre, pensador y escritor. Kracauer fue una de las personas más civilizadas que haya conocido, dotado de un sentido infalible sobre lo que es genuino y lo que es falso en el mundo en el que vivimos y en las tradiciones subyacentes a él. Ha sido capaz de construir su propio mundo seleccionando, entre estas tradiciones, lo que le parecía válido y afín. Acuerdo profundamente con el espíritu en el cual todas sus obras fueron escritas. Admiro su experiencia y percepción, y la expresión que fue capaz de darles. Siento que todo lo que Kracauer dice refiere a un mundo que es real, a su mundo que es parcialmente mío, y que me gustaría que se convierta en mío. Todo lo que dice y escribe es un testimonio precioso de su pensamiento y de su vida, y de un mundo –de ningún modo perfecto– que experimentó, sufrió y dominó. Lleva un mensaje que, espero, no será silenciado por los estridentes eslogans de nuestros días, sino que continuará siendo escuchado mientras la sabiduría y la riqueza de nuestra civilización, vieja y siempre nueva, retenga su significado para aquellos que estén dispuestos a leer y pensar, y a vivir y actuar de acuerdo con sus pensamientos.

Paul Oskar Kristeller
Nueva York, Universidad de Columbia
Agosto de 1968

Nota

Cuando el autor de este libro murió en 1966, prácticamente ya había dado forma definitiva a los capítulos 1, 2, 3, 4, a la primera parte del capítulo 5 y al capítulo 7. El mencionado en último término fue publicado en *Poetik und Hermeneutik III* (Múnich, 1968). De la segunda mitad del capítulo 5, había dejado una sinopsis y un esquema. Para el capítulo 6 se cuenta con una sinopsis y el ensayo *Time and History*, publicado en *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt, 1963; y en *History and Theory*, anejo 6 (Middletown, Conn., 1966). La sinopsis y el ensayo tuvieron que ser combinados. Para el capítulo 8, el autor dejó una sinopsis que era menos detallada en algunas partes.

Las sinopsis del autor para los capítulos incompletos contenían las ideas básicas, así como indicaciones de citas a ser insertadas en el texto. La elección final, en lo que respecta al contenido de las citas y al lugar exacto de su inserción, aún debe ser tomada. Hay una extensa cantidad de fichas con material relevante, que incluyen pensamientos y comentarios del autor que, hasta cierto punto, han sido entretejidos en el texto. Al preparar las sinopsis de los capítulos inconclusos y otro material relacionado para la publicación, fue necesario añadir palabras y frases conectoras, completar y a menudo traducir citas de otras fuentes, así como decidir entre diferentes versiones de los mismos pasajes. Aparte de estas decisiones editoriales, el texto se mantiene como el autor lo dejó.

HISTORIA

LAS ÚLTIMAS COSAS ANTES DE LAS ÚLTIMAS

Introducción

[Escrita entre enero de 1961 y febrero de 1962]

Los historiadores antiguos solían prologar sus historias con una breve exposición autobiográfica, como si quisieran informar de inmediato al lector acerca de su ubicación en el tiempo y la sociedad, ese punto arquimédico desde el que luego partían para vagar por el pasado. Siguiendo su ejemplo, también yo podría mencionar que hace poco descubrí, de repente, que mi interés por la historia –que comenzó a consolidarse hace aproximadamente un año y que, hasta entonces, había creído avivado por el impacto que nuestra situación contemporánea tuvo sobre mi pensamiento– surgió en realidad a partir de las ideas que intenté implementar en mi *Teoría del cine*. Al orientarme hacia la historia, simplemente continué reflexionando por las vías manifestadas en ese libro. Y en ningún momento había sido consciente de esto, sino que más bien suponía que me estaba moviendo en un nuevo terreno y que, de este modo, me escapaba de preocupaciones que me habían mantenido bajo su hechizo por un tiempo demasiado largo. Una vez que descubrí que, en realidad, no me había dejado absorber por la historia porque fuera extraña a mis prolongados intereses anteriores, sino porque ello me permitía aplicar a un campo mucho más vasto lo que había pensado antes, me di cuenta instantáneamente de los muchos paralelos existentes entre la historia y los medios fotográficos, entre la realidad histórica y la realidad de la cámara [*camera-reality*]. Más tarde me encontré con mi artículo sobre "La fotografía" y quedé absolutamente sorprendido al notar que yo ya había comparado el historicismo con la fotografía en este artículo de los años veinte. ¿Había sido víctima hasta este momento de la ceguera? Extraño poder el del subconsciente, que le oculta a uno lo que se torna tan obvio y cristalino cuando finalmente se revela. Este descubrimiento me hizo feliz

por dos razones: confirmó inesperadamente la legitimidad y la necesidad interna de mis intereses históricos; y de igual modo justificó, en mis propios términos y de manera retrospectiva, los años que había invertido en mi *Teoría del cine*. Este libro, que siempre había concebido ni más ni menos que como una estética de los medios fotográficos, se me aparece, ahora que he penetrado el velo que envuelve nuestras iniciativas más íntimas, bajo su verdadera luz: como otra de mis tentativas por destacar el significado de áreas cuya demanda de ser reconocidas en su propio derecho no ha sido atendida aún. Digo "otra tentativa" porque esto es lo que procuré hacer a lo largo de toda mi vida: en *Los empleados*, quizá en *Ginster*, y ciertamente en el *Offenbach*. De modo que, finalmente, mis principales esfuerzos, tan incoherentes en la superficie, asumen una dirección determinada; todos han contribuido, y continúan contribuyendo, a un único propósito: la rehabilitación de objetivos y modos de ser que aún carecen de nombre y que por ello son pasados por alto o juzgados erróneamente. Quizá esto sea menos cierto de la historia que de la fotografía; sin embargo, la historia también indica una disposición del pensamiento y define una región de la realidad que, a pesar de todo lo que ha sido escrito al respecto, son aún, en buena medida, *terra incognita*.

Podría aducir dos o tres razones que me han impulsado de manera creciente a hacer de la historia el centro de mis preocupaciones. En primer lugar, el deseo de llegar a una mejor comprensión de las cuestiones a las que nos vemos enfrentados al estudiar aquellos períodos del pasado que sufrieron experiencias más o menos similares. Es cierto que el conocimiento de lo que ha ocurrido no nos dice nada acerca de nuestras propias perspectivas, pero al menos nos permitirá observar la escena contemporánea a cierta distancia. La historia se parece a la fotografía en que es, entre otras cosas, un medio de alienación.

Para ejemplificar esto, tomemos una cuestión que literalmente impregna el aire que respiramos: la enorme expansión de nuestro entorno físico y mental. Resulta difícil no pensar en términos globales; y la visión de la humanidad en su conjunto ha dejado de ser una visión elevada. Pero así como el mundo se encoge –¿no somos acaso virtualmente ubicuos?–, también se extiende fuera de control. Desalojados de nuestros ámbitos familiares, somos arrojados al espacio abierto, donde buena parte de las

perspectivas tradicionales y los procedimientos habituales ya no resultan pertinentes. La consiguiente incertidumbre acerca de la forma de las cosas y los rumbos a seguir se ve incrementada todavía más por el desmoronamiento de una parte de nuestro sistema de ideas: estoy pensando, en particular, en la pérdida de confianza en la naturaleza inherentemente progresiva de la ciencia, lo que ha significado un golpe para los alegres defensores de la idea de progreso. De ahí el difundido sentimiento de impotencia y abandono. Y como en la era helenística, en el momento en que la seguridad provinciana cedió ante la confusión cosmopolita, este sentimiento de estar perdidos en terrenos inexplorados y hostiles parece funcionar en dos sentidos. Engendra desconfianza frente a las ideologías en general, lo que hace que disminuya el hechizo que ellas ejercen sobre nosotros; inversamente, mueve a muchos –presumiblemente, a la mayoría de la gente– a precipitarse en busca del refugio de una creencia unificadora y reconfortante.

La imaginación religiosa y la especulación teológica abrieron, en el universo helenístico, dimensiones espirituales prácticamente inaccesibles para el hombre *moderno*. ¿Aspiramos siquiera a ellas? Más bien nos enfrentamos a una tarea que la Antigüedad tardía no podía aún vislumbrar; debido a nuestros conocimientos tecnológicos, estamos preparados para, y por lo tanto obligados a intentar mejorar las condiciones materiales bajo las cuales la mayoría de la humanidad está viviendo todavía. A propósito de esto, el supuesto, compartido tanto por marxistas como por no marxistas, de que el establecimiento de un estado de libertad respecto de la necesidad material beneficiará, en su debido momento, a la condición humana como tal no dista mucho de ser una vana ilusión. Las demandas culturales y las inclinaciones espirituales pueden evaporarse si son temporalmente puestas entre paréntesis o atendidas superficialmente con vistas a adaptarlas a las masas. (¿Es acaso la chatura del pensamiento moderno, que se pone de manifiesto en este supuesto, el precio que debemos pagar por nuestra ineludible compenetración en los aspectos socioeconómicos de los asuntos humanos?)

La segunda razón de mi ocupación con la historia es casi el reverso de la primera: lejos de relacionarse con cuestiones de la actualidad, debe ser vinculada con un compasivo interés –un interés de anticuario, si se quie-

re– por ciertos momentos del pasado. Ellos me hacen señas, como los árboles fantasmagóricos de Proust, que parecían impartirle un mensaje. (A veces me pregunto si la edad avanzada no incrementa nuestra susceptibilidad al silencioso ruego de los muertos; cuanto mayor uno se vuelve, más se ve obligado a reconocer que su futuro es el futuro del pasado: historia).

En términos generales, mi interés reside en el estado naciente de los grandes movimientos ideológicos, ese período en el que aún no estaban institucionalizados, sino que competían por la supremacía con otras ideas. Y se centra, no tanto en el curso seguido por las ideologías triunfantes a través del proceso, como en las cuestiones en disputa en el momento de su emergencia. Debería incluso decir que gira primariamente alrededor de las disputas mismas, con el énfasis puesto en aquellas posibilidades que la historia no consideró aptas para explorar.

Este interés está íntimamente vinculado con una experiencia que alguna vez Marx resumió de manera contundente, cuando declaró que él mismo no era marxista. ¿Hay algún pensador influyente que no debería proteger sus pensamientos de lo que sus seguidores –o sus enemigos, en realidad– hacen de ellos? Cada idea es bastardeada, aplanada y distorsionada en su paso por del mundo. El mundo que se apropia de ella lo hace de acuerdo con sus propias perspectivas y necesidades. Una vez que una visión se institucionaliza, nubes de polvo se acumulan a su alrededor y vuelven borrosos sus contornos y contenidos. La historia de las ideas es una historia de malentendidos. Dicho de otra manera, una idea preserva su integridad y plenitud solo en la medida en que carece de la firmeza de una creencia ampliamente sancionada. Quizá su período inicial sea el más transparente a las verdades a las que apunta en medio de dudas.

Se podría argumentar aquí que la historia no conoce semejantes cesuras; que, en realidad, la controversia continúa después de que una idea, o lo que queda de ella, ha obtenido predominio. En efecto, la tradición de cualquier doctrina reinante es una historia de continuos intentos de ajustarla, por precariamente que sea, a las exigencias y siempre cambiantes situaciones contemporáneas. Y estos intentos de reinterpretación pueden conducir lejos de ella; ningún dogma es inmune a la herejía y la corrosión. Pero, a pesar de ello, la fase inicial de una idea aceptada parece tener un significado propio que la distingue de todas las fases subsiguientes. Si

fuera de otra manera, la historia de más de una creencia poderosa no comprendería aquellos esfuerzos tendientes a justificar el interés por la época de su nacimiento. Ellos surgen invariablemente de la convicción de que el credo dominante de la época ha sido corrompido mediante agregados, nociones equivocadas y abusos que en su conjunto oscurecen su precioso núcleo. Y es lógico que esta consideración despierte el deseo de deshacer el injurioso trabajo de la tradición y rehabilitar ese credo en su pureza virginal. Desde su corrupto estado, en el que es casi irreconocible, los ojos se vuelven hacia sus orígenes aún no echados a perder. Un buen ejemplo de esto es Lutero. Su desarrollo también muestra que el retorno a las fuentes equivale, a veces, a un nuevo punto de partida en el que el restaurador se revela como un innovador.

Sea como sea, me siento inmensamente atraído por las épocas que precedieron el establecimiento definitivo del Cristianismo en el mundo grecorromano, el de la Reforma, el del movimiento comunista. La fascinación que ejercen sobre mí debe ser vinculada con mi pálpito de que son portadoras de un mensaje tan importante y elusivo como el de los árboles que despertaban la compasión de Proust. ¿Y cuál sería ese mensaje? Una cosa es segura: no figura entre las causas en contienda de esas épocas, sino que está escondido en sus intersticios; se oculta, por ejemplo, detrás del debate entre Celso y Orígenes, o de las disputas religiosas entre católicos y reformados. Su ubicación insinúa su contenido. El mensaje que tengo en mente supone la posibilidad de que ninguna de las causas en contienda sea la última palabra acerca de las últimas cuestiones en juego; de que hay, por el contrario, un modo de pensar y de vivir que, si tan solo pudiéramos seguirlo, nos permitiría sondear las causas y así disponer de ellas; un modo que, a falta de una palabra mejor, o simplemente de una palabra, podría ser llamado humano. Werner Jaeger alude a él cuando discute el deseo de mutua compenetración de la cultura griega y la fe cristiana en el siglo II d. C.: "Ambos lados han tenido que llegar a reconocer que [...] existía una unidad suprema entre ellos, y un núcleo común de ideas, que un pensador tan sensible como Santayana no dudó en llamar 'humanístico' [...]". En realidad, ambos lados fracasaron en la tarea de alcanzar esa unidad "humanística" suprema. ¿Es necesario mencionar expresamente que una posibilidad tal se presenta en cada coyuntura de la polémica que

atraviesa el proceso histórico? Siempre hay en la pared agujeros por los que podemos escapar, y a través de los que puede deslizarse lo improbable. Sin embargo, aunque el mensaje de lo humano es virtualmente omnipresente, no reclama atención con la misma urgencia todo el tiempo. No hay duda de que este mensaje, recibido o no, es particularmente apremiante y definido en las épocas que se agitan con los dolores de parto de una idea trascendental. Son aquellas en que los antagonistas involucrados son desafiados a formular las preguntas fundamentales, en lugar de tener que enfrentar tal o cual falso problema legado por la tradición.

La figura de Erasmo, que vivió entre los antagonistas de una época semejante sin ser uno de ellos, ilustra de manera tan sorprendente buena parte de lo que acaba de decirse, que no puedo resistir la tentación de introducir algunos comentarios sobre él. Se basan en el supuesto de que se aproximó, tanto como le fue posible en su situación, al delineamiento de un modo de vida libre de coerciones ideológicas; y en que, en efecto, todo lo que hizo y fue tenía alguna relación con lo humano.

Erasmo nunca se cansó de difundir su mensaje. Sus ediciones del Nuevo Testamento griego y de los Padres, así como sus *Adagia* y *Colloquia* [*Adagios* y *Coloquios*], con su permanente recurso a los autores latinos y griegos, testimoniaron claramente su deseo de dar nueva vida a la simplicidad original de la doctrina cristiana y de admitir a los antiguos, a quienes admiraba, en la compañía de los santos. Sus sátiras contra el ascetismo y la corrupción del clero no eran menos propiedad pública que sus demandas de reforma de la Iglesia según el espíritu del humanismo cristiano. Tampoco desaprovechó oportunidad alguna para publicar sus ideas sobre la condición lamentable de los pobres, la codicia de los príncipes y otros asuntos seculares; sus tratados y cartas rebosan de alusiones a temas de actualidad, y expresan opiniones cuya clarividente modernidad debía mucho a su perspectiva cristiana no dogmática. Aborrecía la violencia y simpatizaba con el hombre común, con el alma simple. Todo esto lo sabían los contemporáneos. También sabían que se resistía a tomar partido y repudiaba las decisiones tajantes. Y no podían evitar darse cuenta de que rechazaba las posiciones que le ofrecían papas y reyes. (La opinión corriente según la cual lo hacía a causa de su sentido de la independencia es un ejemplo típico de pensamiento chapucero).

La conclusión de que Erasmo sobresalía como un monumento destinado a ser visto por todos parecería ser inevitable. Sin embargo, lo extraño es que, a pesar de su franqueza, era el más inasible de los hombres. "Nadie ha tenido el privilegio", señaló un amigo suyo, "de escrutar el corazón de Erasmo y, sin embargo, él está lleno de elocuente contenido".

Los secretos significan un desafío para el intérprete. A juzgar por la evidencia, la estructura psicológica de Erasmo se relacionaba con el esquema de su pensamiento de manera significativa. Debería, por tanto, ser posible encontrar el origen de los diversos aspectos de su figura en una hipotética fuente común. Semejante tentativa puede no proporcionar una percepción del corazón de Erasmo, pero al menos revelará algo acerca de las fuerzas que dieron forma a sus contenidos. Ahora bien, tanto las inclinaciones personales como las búsquedas intelectuales de Erasmo coinciden en sugerir que estaba poseído por el miedo de todo lo que se ha fijado definitivamente. Para decir lo mismo en términos que implican su yo espiritual: estaba esencialmente motivado por la convicción de que la verdad deja de serlo cuando se convierte en dogma y pierde, de ese modo, la ambigüedad que la distingue como verdad. Su temor –¿o debería decir su nostalgia por la perfecta inmediatez?– reflejaba esta convicción; un temor espiritual más que psicológico, en gran parte idéntico a la tensión mística que ha sido repetidamente subrayada en su literatura.

Todo halla su lugar en el esquema una vez que se piensa en este temor como la fuerza motriz detrás de escena. En primer lugar, varios rasgos de la personalidad de Erasmo, aparentemente desvinculados entre sí, encuentran su explicación natural en las oscilaciones de aquél. Dicho temor vuelve comprensible su desconfianza hacia la especulación filosófica y su reticencia a participar en disputas teológicas, propensas como lo eran a derivar en una mezcla de aserciones categóricas. Explica, también, su arraigada aversión por cualquier compromiso vinculante y su actitud escéptica respecto de las supuestas soluciones de ciertos problemas religiosos que, como observó en alguna ocasión, convendría aplazar hasta el momento en que "veamos a Dios cara a cara". Y estaba naturalmente en la base de su odio por la absoluta seguridad en la que Lutero se regodeaba; Lutero, cuyo retorno a la Biblia y cuya lucha contra los abusos en la Iglesia Erasmo aprobó firmemente, a riesgo de quedar cada vez más atrapado en polémicas que en gran medida lo incomodaban.

Más decisivamente, su temor ante lo fijado también explica la posición que su humanismo cristiano habría de ocupar entre las ideologías en competencia en el período. Ciertamente, Erasmo defendió una causa en el sentido de que apuntó a la regeneración religiosa y a las mejoras sociales. Pero como su aversión por las fórmulas y recetas, con sus contenidos solidificados, lo impulsó a mantener sus ideas, por decirlo de alguna manera, en estado fluido, ellas no cuajaron, y no podían hacerlo, en un programa institucionalizado; desde el comienzo, su verdadero lugar estuvo en los intersticios entre la doctrina católica, tal como fue establecida por la tradición, y los credos cada vez más inflexibles de los reformadores. Se podría incluso suponer que Erasmo habría desautorizado, o en efecto no reconocido ya más, su propio mensaje de haberse visto enfrentado con él bajo la forma de una de estas creencias; el dominio de estas sobre las masas era comprado a un precio que él no estaba dispuesto a pagar. Su causa fue precisamente la de poner fin a las causas históricas.

Esto supone consecuencias sumamente importantes para el modo en que el mundo respondió a Erasmo. La fama universal que rápidamente ganó indica que al menos algunas de sus ideas y esfuerzos fueron bien recibidos por la gente en general. Dejando de lado su influencia sobre los espiritualistas, los místicos españoles y, épocas más tarde, las mentes iluminadas del siglo XVIII –influencias en parte debidas a malentendidos–, recondujo a los teólogos a las fuentes del Cristianismo, difundió el evangelio del humanismo y promovió una expresión literaria más plena. No puede dudarse tampoco de que este interés por una sociedad mejor, su creencia en la perfectibilidad a través del conocimiento y la educación, y su insistencia sobre lo que una y otra vez fue confundido con tolerancia concedieron voz a anhelos cuya existencia tiende a confirmar el suave halo que rodea su imagen pública. Es posible que muchos hayan recibido a Erasmo como un liberador que venía a redimirlos de su estrechez de miras y su prejuicio. En la "atmósfera Erasmo", para emplear el término de Walther Köhler, podían respirar más libremente.

Pero estaban diseminados en la multitud; no se congregaban alrededor de Erasmo. Su mensaje propiamente dicho tuvo escasas consecuencias prácticas; creó una disposición anímica más que un movimiento, una disposición tan intangible como un fulgor pasajero en la noche o

una promesa de cuento de hadas. Había luteranos, pero no erasmianos. ¿Cómo podría haber sido de otro modo? Es cierto, Erasmo quería cambiar las instituciones, pero no quería que el mundo corrompiera sus ansias más íntimas institucionalizándolas. A raíz de su omnipresente temor hacia lo fijado, él mismo evitó que su "causa" degenerara en una causa, a pesar de que sabía que su reticencia a "comprometerse" significaba inevitablemente una derrota. "Temo", escribió siete años antes de su muerte, "que el mundo finalmente resulte vencedor".

Eso fue exactamente lo que ocurrió: el mundo, un mundo dividido en facciones, desdibujó sus intenciones y objetivos. A pesar de su considerable visibilidad, Erasmo permaneció en gran medida invisible. Católicos conservadores y reformadores por igual carecían del lenguaje para comprender un mensaje que atravesaba y trascendía las doctrinas a las que adherían. El lenguaje que empleaban estaba adaptado a sus respectivas causas. Así, la visión de Erasmo desapareció detrás de un velo de interpretaciones erróneas. No debería sorprender que se lo ubique en todas las posiciones imaginables. Lutero lo trató groseramente de epicúreo, y en cierta medida lo era, y celosos eruditos lo acusaron de haber provocado una revolución religiosa y social, lo que tampoco era enteramente falso. Y como siguió sus propios criterios al separar lo bueno de lo malo en las doctrinas enfrentadas, los antagonistas en guerra, ofendidos por su resistencia a dejarse asignar el papel de partisano, lo presentaron como un blando que oscilaba irresponsablemente entre Roma y Wittenberg y se refugiaba en inútiles compromisos.

Desde la perspectiva del mundo, Erasmo era, por cierto, un cliente inconstante. Defendió el levantamiento de los campesinos alemanes en tanto revuelta de la miseria y la desesperación, pero tan pronto como aquellos incurrieron en excesos, admitió (con tristeza) la necesidad de contramedidas represivas. Atacó la rigidez de la tradición que se oponía a la revisión de los textos sagrados y, no obstante, exhortó a los piadosos a soportar los abusos tradicionales con el argumento de que era imposible crear un nuevo mundo de la noche a la mañana. Su actitud evasiva respecto del culto de los santos y la confesión –instituciones que ni criticaba ni aprobaba sin reservas– no podía sino reforzar la impresión de su ambigüedad intrínseca. Y esta ambigüedad iba de la mano con sus alegatos eternamente reiterados a favor de los acuerdos pacíficos a cualquier pre-

cio. "Amo la concordia hasta tal punto", declaró Erasmo en 1522, "que, de desarrollarse un debate, me temo que preferiría traicionar parte de la verdad antes que alterar la paz".

Estas palabras insinúan los motivos detrás de su conducta. Para Erasmo, la noción de paz estaba preñada de significados cristianos; presagiaba una realización más allá del alcance de los credos establecidos que, pobres sustitutos de la verdad inalcanzable, solo engendraban conflicto y derramamiento de sangre. Por consiguiente, lo que los acérrimos devotos entre católicos y protestantes estigmatizaban como un oscilante movimiento de su parte, no era en realidad sino la apariencia externa de su inquebrantable determinación de avanzar hacia la paz que vislumbraba. Afortunadamente, era un navegante experto; pues, tal como estaban las cosas, se vio obligado a timonear entre los partidos rivales con prudencia y mucha sutileza. Incluso a pesar del hecho de que siguió un curso intermedio, o lo que ante el mundo aparecía como tal, Erasmo era lo opuesto a alguien que transige. Sus esfuerzos por traer a los disidentes de regreso al redil y señalar insistentemente a la Iglesia la necesidad de reformas no eran el resultado de consideraciones oportunistas y básicamente antiutópicas, sino que, por el contrario, equivalían a un intento por completo intransigente de eliminar las causas que obstaculizaban la llegada de la paz. Los visionarios utópicos condenan a los que permanecen en medio de la ruta sobre la base de que traicionan cruelmente a la humanidad al intentar perpetuar un estado de imperfección. En el caso de Erasmo, el camino intermedio era la ruta directa a la Utopía: el camino de lo humano. No por azar era amigo de Tomás Moro.

El estaba en la naturaleza de las cosas el hecho de que la mayoría de sus contemporáneos ignorara un enfoque que habría perdido todo su significado si se hubiera transformado en una causa. La pregunta es si el propio Erasmo sabía adónde lo conduciría el camino seguido por él. Su mensaje apuntaba hacia un abismo: ¿alcanzó a calcular sus profundidades? En uno de sus *Coloquios* hace que Eusebio, su protagonista, ensalce el poder divino y logre conmover a autores antiguos tales como Cicerón y Plutarco, y que luego sugiera que "quizá, el espíritu de Cristo está más extendido de lo que llegamos a comprender". Es el pensamiento del propio Erasmo el que Eusebio encarna de este modo. Siguiendo la indicación

de los apologistas y del reverenciado Orígenes, Erasmo sostenía que los sabios paganos también eran inspirados por la revelación divina y que, a causa de la resplandeciente manifestación del Logos en Jesucristo, el Cristianismo fue la consumación de lo mejor de la Antigüedad. Esta ampliación del Cristianismo a meta virtual de todas las luchas no cristianas de mérito le permitió reconciliar su devoción por "San Sócrates" con su fe en la transubstanciación, y proclamar la cualidad cristiana de sus preocupaciones humanísticas. Concebía lo humano a que aspiraba como un fruto de la libertad cristiana.

Por todo lo que sabemos, esta bien podría ser la historia completa. Pero, ¿lo es? Habría que tener en cuenta que Erasmo era, según los datos que nos han llegado, tan inescrutable como franco. Deben de haber cosas que quedaron sin ser dichas...; ¿cosas demasiado peligrosas para ser reveladas, quizá? Para aventurar una suposición respecto de lo que para siempre será su secreto, no es enteramente improbable que, al ponderar su ruta y su destino, Erasmo hubiera arribado a conclusiones que lo llenaban tanto de miedo que prefiriera mantenerlas guardadas en su corazón. Puede (o no) haber conjeturado que, en último análisis, apuntaba a algo más allá de lo que el Cristianismo podía tolerar; que, llevado hasta sus últimas consecuencias, su verdadero designio era demoler de una vez por todas la pared de las causas fijas con sus dogmas y disposiciones institucionales, en nombre de esa "suprema unidad" que las causas suponen y frustran.

Una vieja leyenda judía sostiene que existen en cada generación treinta y seis hombres justos que sostienen el mundo. Sin su presencia, el mundo sería destruido y perecería. Sin embargo, nadie los conoce; ni tampoco ellos saben que es a causa de su presencia que el mundo se salva de su condena. La imposible búsqueda de estos justos ocultos –¿hay realmente tantos como treinta y seis en cada generación?– me parece una de las más apasionantes aventuras en las que la historia se puede embarcar.

Si el lector espera que las observaciones anteriores sean puestas en práctica mediante estudios históricos propiamente dichos, me temo que se sentirá decepcionado frente a lo que viene a continuación. Pues, como el autor del *Tristram Shandy*, estoy atascado en medio de dificultades y reflexiones que, metafóricamente hablando, preceden el nacimiento de

mi héroe. De hecho, quizá la razón principal de mi interés por la historia consista en un impulso a descubrir más acerca de la constitución y significado de esta controvertida rama del conocimiento. ¿Se ha convertido la historia en una ciencia después de haberse emancipado, con poco entusiasmo, por cierto, del dominio de la especulación metafísica y el dogma teológico? Su reivindicación en tanto ciencia no es de ninguna manera indiscutible. No puede decirse, por otra parte, que se trate de un arte, aunque conserva rasgos de un género literario. Y, por supuesto, tampoco es un asunto de opiniones impresionistas. La historia, tal como la conocemos hoy, se ubica en algún lugar entre las dimensiones definidas por estas búsquedas y preferencias. Pertenece a un área intermedia. Sin embargo, esta área está lejos de ser reconocida como tal. Los hábitos tradicionales de pensamiento nos vuelven ciegos a su existencia. Especialmente el enfoque científico y la obsesión filosófica por temas fundamentales tienden a distorsionar los problemas implicados en las exploraciones históricas. En lo que sigue, intentaré plantear algunos de estos problemas –por ejemplo, las características de la "realidad histórica", las relaciones entre el presente y el pasado, las relaciones entre historias de diferentes grados de generalidad, la cuestión de si la subjetividad que subyace a los escritos históricos no puede trascenderse a sí misma, etcétera– en una perspectiva que hace justicia a su naturaleza peculiar. Mi objetivo al hacer tal cosa es delimitar el área intermedia de la historia como un área que posee derecho propio: la de la percepción provisoria de las últimas cosas antes de las últimas.

1
Naturaleza

La historiografía moderna se ha emancipado, en cierta medida –con grandes dificultades y a un costo considerable–, de las viejas especulaciones filosófico-teológicas sobre el (supuesto) significado del proceso histórico total. Pero, ¿qué hay de sus relaciones con las ciencias propiamente dichas? Formular esta pregunta supone el planteo de una venerable cuestión; una cuestión que ya condujo a los historiadores alemanes del siglo XIX a entablar una guerra en dos frentes: al tiempo que intentaron, con esfuerzo, aunque con poco entusiasmo, librarse de la metafísica hegeliana y los preconceptos ideológicos arraigados, se volvieron en contra de los intentos de Comte y Buckle de "elevar" la historia al rango de ciencia.[1] Recordemos los esfuerzos persistentes y verdaderamente heroicos de Dilthey para validar esta actitud anticientífica atribuyendo a las *Geisteswissenschaften*, como llamaba a la familia de las ciencias históricas, un modo de abordaje diverso del de las *Naturwissenschaften*: las primeras aspiran a "comprender" la "vida" histórica, mientras que las segundas se centran en las leyes que controlan los procesos naturales.[2] Se pensaba a sí mismo como el Kant de la historia; en cierto sentido, era el filósofo del historicismo. Sin embargo, aunque sus ideas ejercieron considerable influencia, no consiguió resolver el asunto en cuestión. Tampoco lo logró Rickert, cuya distinción formal entre el método histórico, individualizador y valorativo, y el método científico, generalizador y no valorativo, repite débilmente las intuiciones de Dilthey, más abarcadoras y sustanciales.[3] En lugar de ello, el debate sobre si la historia debería o no ser considerada una ciencia continúa llenando las publicaciones profesionales y aún está lejos de decaer.[4] El curso que está tomando sugiere que hay en la actualidad una franca tendencia a conducir la historiografía al redil de

las ciencias exactas. Las exhortaciones en tal sentido provienen de lugares extraños: Valéry, maravillado por la transparencia y la limpidez del método científico, acusa a los historiadores generales de avanzar acríticamente a partir de supuestos confusos, y les exige exponer sus axiomas y postulados con la precisión natural de un científico.[5] Que sus recomendaciones siguen la línea de las preferencias vigentes puede inferirse a partir de buena parte de la teoría y la práctica contemporáneas. Así, el profesor Hans Mommsen, en una declaración de 1961 sobre el método histórico, señala que Dilthey y Rickert se equivocaban al colocar todo el énfasis en el interés del historiador hacia lo individual, hacia lo único. Su tesis ya no es válida, afirma, porque no logra hacer justicia a ciertas similitudes entre los procedimientos histórico y científico. Los historiadores, de hecho, establecen tipos y recurren a generalizaciones; y, como los científicos, también procuran verificar esta o aquella hipótesis de trabajo.[6] Estas redefiniciones reflejan y admiten un cambio real en la dirección de las búsquedas históricas. Durante la Segunda Guerra Mundial, Marc Bloch, preocupado por el futuro de su oficio, expresó su esperanza de que la historia –"*une science dans l'enfance*"– rebasara "*la forme embryonnaire du recit*", dejara atrás la leyenda y la retórica, y se convirtiera en una "*entreprise raisonnée d'analyse*".[7] ¿Está la historia siguiendo ese camino? En todo caso, el reputado género del relato está perdiendo su atractivo, mientras que las exposiciones analíticas asumen un papel prominente –un cambio de interés que posiblemente beneficie la expansión de estudios de historia social–. Sean cuales sean sus razones, este viraje de la narración a la argumentación, de la descripción a la indagación heurística, tiene lugar en un clima intelectual que le es propicio. El prestigio de la ciencia es tal que no puede sino fortalecer la tendencia prevista por Bloch y Valéry; en efecto, puedo imaginar a más de un historiador experimentando sentimientos de culpa a causa de la naturaleza híbrida de su medio. Para completar la imagen, podría mencionar asimismo que algunos científicos sociales y antropólogos, regodeándose en ese prestigio, desaprueban la historiografía tradicional con una mezcla de desprecio y condescendencia que resulta francamente cómica. Uno de ellos denomina la "escritura de la historia [...] tal como ha sido practicada hasta el presente [...] una actividad semirracional" y, sin titubear, compara a los que están comprome-

tidos en dicha tarea con los "bardos de pueblos menos desarrollados".[8] Difícilmente se pueda ser más ignorante acerca de aquello que motiva a los historiadores. Allí están las "dos culturas" de Snow: la literaria puede no captar las sutilezas de la física nuclear pero sus pares, en este sentido, no son mucho mejores.

Obviamente, las posibilidades de que los bardos se conviertan en científicos se incrementarían apreciablemente si pudiera demostrarse que los asuntos humanos están gobernados por leyes que afectan las relaciones entre elementos repetibles de la realidad histórica. Tengamos en cuenta que el término "ley" se emplea aquí en un sentido amplio; comprende tanto las leyes de las ciencias naturales, que nos permiten hacer predicciones, cuanto las "leyes" a las que aspiran las ciencias como la psicología, la economía, las ciencias sociales y la antropología, y que en su conjunto indagan acerca de varios aspectos de la naturaleza humana, de la conducta humana. Las "leyes" de las así llamadas "ciencias de la conducta" –un nombre genérico algo desorientador– son, cuanto mucho, aproximaciones a las leyes naturales propiamente dichas. Se refieren a patrones de acontecimientos que pueden o no perpetuarse; y su inherente reivindicación de que tienen dominio sobre el futuro es poco más que una pretensión. Pero desde la perspectiva de la historiografía, las ciencias naturales y de la conducta pueden, no obstante, ser reunidas en un mismo grupo, puesto que las últimas, también, buscan y construyen (aparentemente) semejanzas invariables.[a] Hoy las ciencias de la conducta, cuyo material se superpone con el de la historia, innegablemente producen una abundancia de "leyes" que implican datos históricamente significativos –un hecho frecuentemente ilustrado mediante la referencia a las regularidades estadísticas en la vida social–.[9] No debería sorprender que se haga buen uso de sus hallazgos en los trabajos históricos. Gilbert Murray ya encomiaba la importancia de la antropología para la historia de la religión griega

a. Se supone que las leyes científicas tienen un doble origen: en el material observado y en la mente del observador. Son, al mismo tiempo, descubrimientos y construcciones. Pero la porción del sujeto en su formación no necesita ser considerada aquí. Más bien, el interés radica en el problema de si los mundos de la naturaleza y la historia son igualmente proclives al establecimiento de leyes naturales o cuasi-naturales. Y como este problema supone principalmente el carácter peculiar de la realidad dada, el factor subjetivo interviniente puede mantenerse constante.

en una época en la que muchos de sus colegas todavía se negaban a ver más allá de los límites de la erudición clásica.[10] En el pasado más reciente, el psicoanálisis se afirma como el principal proveedor. Namier insiste en que la conducta humana puede ser interpretada adecuadamente solo en términos psicoanalíticos;[11] E. R. Dodds sugiere que los griegos de la época helenística abrazaron el determinismo astral a causa de un "miedo a la libertad" inconsciente que los persiguió luego de la pérdida de la *polis*.[12] Tampoco debería olvidarse que, desde los tiempos de Max Weber, las fronteras que separan la historia de la sociología se han vuelto más fluidas. No solo los historiadores toman préstamos de las ciencias sociales, sino que los científicos sociales, por su parte, incursionan ocasionalmente en el territorio de los historiadores, como impulsados por el deseo de convertirlo en una dependencia del suyo.

Todo parece indicar, pues, que la realidad histórica abunda en regularidades similares a las que componen el universo de las ciencias naturales. En consecuencia, debe suponerse que los asuntos humanos pertenecen en buena medida a la esfera de la naturaleza o que son una extensión de la misma. Por principio, tal fusión puede realizarse en sentido contrario; puede imaginarse que la naturaleza forma parte de la historicidad del hombre. Esta posibilidad encontró un vigoroso partidario en Marx. Este concibe al hombre como un producto y una fuerza de la naturaleza; e identifica la historia con un proceso dialéctico en el curso del cual el hombre, a través de su trabajo, no solo domestica la naturaleza fuera de él sino que, al adecuarla a sus propósitos, modifica su propia naturaleza, el qué y el cómo de su existencia.[13] Así, la naturaleza es puesta en movimiento, y su monotonía cede el paso a su devenir en el tiempo. Recientemente se intentó apuntalar esta idea científicamente. El profesor von Weizsäcker, el físico teórico y filósofo alemán, sostiene que ella se deriva, de manera concluyente, de la "segunda ley" de la termodinámica;[14] un argumento que, sin embargo, sospecho que excede el alcance potencial de una ley estrictamente física. Pero, sea como sea, la proposición de la historicidad de la naturaleza es, de todos modos, prácticamente desestimable. El propio Marx la aprueba solo parcialmente; mientras que confía en que la naturaleza, tal como se manifiesta en el hombre, es susceptible de modificación histórica, parece asignarle a la naturaleza externa, la que nos rodea, un

estatuto independiente y, en consecuencia, un carácter (relativamente) inmutable.[15] Y como v. Weizsäcker estima la esperanza de vida del cosmos historizado en un billón de años,[16] podemos estar seguros de que las causas naturales continuarán produciendo sus efectos pronosticados por un tiempo indeterminado.

El resultado es que la naturaleza, si acaso cambia, lo hace a un ritmo increíblemente lento. ¿Y no se encuentra el hombre efectivamente inserto en ella? La geografía y el clima, la estructura psicológica y los instintos animales, se combinan para determinar su conducta.[a] El impacto de estos factores conocidos se ve considerablemente reforzado por el hecho, menos percibido hasta el momento, de que la vida de la mente está regida por un principio que se relaciona con la cantidad y la distribución de las energías a disposición de un individuo. Puede ser llamado "principio de la economía mental" y formulado como sigue: si un individuo trabaja intensamente en una de las áreas de iniciativas humanas será, muy probablemente, solo receptivo en otras; la productividad aquí supone el relajamiento allí; prácticamente nadie es capaz de avanzar con el mismo *élan* en todos los frentes, en todas las direcciones. La actuación de Einstein como pensador político queda muy por detrás de sus desarrollos únicos como físico. La vida interior, entonces, comprende una "zona de inercia" en la que la crítica cede paso a la aceptación acrítica, y el intenso tanteo, al indolente *laissez faire*. En esta zona, nos rendimos a la convención y al prejuicio, nos convertimos en animales de costumbre y actuamos de manera predecible. Se trata, a efectos prácticos, de la dimensión de los fenómenos naturales. La mente no puede evitar recaer en ella.[17]

Lo que resulta verdadero del individuo es tanto más aplicable a los numerosos grupos que aspiran a realizar una idea o a alcanzar algún objetivo. De acuerdo con el punto de vista liberal, tales grupos –un partido político, una secta religiosa o, pongamos por caso, una organización para la defensa de los derechos civiles– deben ser pensados simplemente como la suma de individuos comprendidos en ellos. Sin embargo, esta visión no es

a. Se supone que la conducta del hombre está asimismo regulada y canalizada por las decisiones de los poderes existentes y por la iniciativa de individuos, grupos o partidos que intervienen en el proceso social. De este modo, una naturaleza hecha por el hombre está siendo continuamente superpuesta a la naturaleza primitiva. Sin embargo, dentro del presente contexto creo justificado considerar solo aquellas influencias que se originan con la segunda.

menos sostenible que la concepción romántica de lo colectivo como una entidad suprapersonal con espíritu propio. En realidad, la unidad básica de un grupo no es la persona humana completa, sino una porción de ella, aquella porción que se ajusta a las aspiraciones comunes. Desde el momento en que un individuo "pertenece", buena parte de él queda fuera de cuadro. Esto no se ve desmentido por el hecho de que más de un miembro de grupo se entrega en cuerpo y alma a la Causa; el partisano apasionado cancela una parte de sus posibilidades para desempeñar enteramente su papel. El grupo, entonces, consta de individuos reducidos, de compuestos de fragmentos de personalidad elegidos o incluso creados por la idea que aquel pretende implementar. Así, un imán recolecta las partículas de hierro dispersas entre una multitud de materiales. Por esta razón, el comportamiento de grupo es más rígido y más calculable que el comportamiento individual. Por ejemplo, bajo la presión de los objetivos que definen y limitan sus alternativas, un grupo no responde a los cambios graduales del entorno social sino que, como si los ignorara, sigue su camino por un lapso de tiempo; hasta que se alcanza un punto en que, para decirlo de alguna manera, formalmente cambia su curso, con el propósito de adecuarse a la nueva situación. En este punto, a veces se divide en una facción progresista y otra conservadora, porque las opiniones divergentes de sus miembros acerca de cuál es la mejor forma de llevar a cabo los objetivos del grupo –opiniones que hasta entonces permanecían latentes– ya no pueden ser mantenidas a raya ni reconciliadas. En tanto puede imaginarse que la secuencia de las adaptaciones y reacciones de un individuo se despliega en forma de curva, el camino de un grupo a través de la realidad social equivale a una sucesión de líneas rectas, cada una de las cuales apunta en una dirección diferente, en consonancia con las exigencias del momento; y su intersección a menudo indica una crisis. En comparación con los individuos, los grupos se comportan torpemente, como los mamuts. Sus movimientos muestran regularidades que los vuelven, en cierta medida, predecibles. Están próximos a ser procesos naturales.[18]

Los grupos y los individuos son los componentes principales de la sociedad en su conjunto. Ahora bien, la sociedad no es simplemente la arena de los múltiples intereses enfrentados que aquellos encarnan, sino algo por derecho propio: una entidad con propiedades específicas. Es llamati-

va, entre ellas, una cualidad peculiar de los materiales de los que está compuesta: estos pertenecen, en buena medida, a esa zona de inercia donde la mente reside como ausente. Muchos de estos materiales, como las costumbres, los ritos, ciertas instituciones, las actividades rutinarias eternamente repetidas y otras cosas por el estilo, coinciden en formar el fondo de nuestra existencia social. Ya sea que se trate de restos de días pasados de entusiasmo e inspiración, de sedimentos, o de disposiciones exigidas por las actividades en curso, se dan por sentados en lugar de ser convertidos en el centro de atención y considerados temas polémicos. Además, poseen una enorme capacidad de supervivencia, que le debe mucho a la escasa atención que se les presta y al poder de condicionamiento que desarrollan en el proceso.[19] Estos componentes relativamente sólidos persisten en una sustancia más líquida: el torrente y el flujo de las opiniones. No debería esperarse que, una vez difundidas, las opiniones que llenan el aire reflejen rigurosamente los intereses dominantes y las ideologías del momento. Están basadas en habladurías y carecen de coherencia –esto es inevitable en un tiempo como el nuestro, en el que resulta cada vez más difícil obtener conocimiento auténtico, y en el que la abundancia favorece un margen más amplio de elección–. En su mayoría son portadoras de impresiones que emergen de preferencias inconscientes y humores cambiantes (que, no obstante, han sido frecuentemente manipulados). El término "clima de información" connota adecuadamente la inestabilidad de las opiniones y su semejanza con el tiempo atmosférico. En períodos de crisis pueden fusionarse, acumular fuerza y generar movimientos y decisiones de peso; el cambio histórico, así, es provocado por una mezcla de sentimientos y resentimientos, y el barullo de nociones confusas. Platón, temeroso de estos vendavales, recomendaba a los filósofos mantenerse apartados "detrás de un muro contra el torbellino de polvo y de lluvia levantado por el viento".[20] (Pero, ¿no hay, acaso, tormentas que limpian el aire de nubes y polvo?)

En síntesis, la sociedad está llena de acontecimientos que desafían el control, porque se da el caso de que ocurren en la tenuemente iluminada región donde la intensidad mental se reduce a cero. Esto se ve confirmado por la experiencia corriente de que la sociedad, como si se moviera por su propia fuerza, metamorfosea todo lo que queda atrapado en sus redes.

Devora todas las ideas con las que ha sido alimentada y, al adaptarlas a sus necesidades inarticuladas, a menudo distorsiona completamente sus significados originales. De manera similar, todas las acciones destinadas a modificar el estado de cosas dado son redirigidas de tal modo por las complejas fuerzas que operan en la sociedad, que sus resultados concretos tienen poco en común con los efectos pretendidos. Tocqueville compara su curso a través del mundo social con el recorrido de un "barrilete que se desplaza gracias a las acciones contrapuestas del viento y de la cuerda"[21] –el viento que sopla desde la sociedad y la cuerda que denota la concepción detrás de esas acciones–. Tomadas de nuestros contactos con la realidad física, las metáforas del viento y la tormenta sugieren que la mente es impotente para interferir en los procesos sociales y que, por consiguiente, estos procesos obedecen a leyes que no pueden ser manipuladas. El universo social, con sus costumbres prácticamente estables y sus opiniones volátiles, sus pequeños grupos y sus masas, parecería caer bajo el dominio de la naturaleza. En otras palabras, es posible y legítimo desglosar los fenómenos que componen este universo en elementos repetibles y analizar sus relaciones e interacciones en busca de regularidades.[22] Al estudiar la estructura social y el cambio social, las inquietudes del historiador coinciden en gran medida con las preocupaciones del científico social. La sociedad es una segunda naturaleza, como las grandes ciudades en las que literalmente nos engulle. A propósito: hoy las ciencias sociales se valen de las computadoras para establecer teorías formales que cubren variados procesos sociales, especialmente en el área de las dinámicas de masas.[23] ¿Se me permite mencionar, de paso, que esta tendencia hacia la matematización se corresponde con el carácter del material sometido al tratamiento informático? Aparentemente, para su perpetuación, la moderna sociedad de masas depende de la predictibilidad –o sea, de la manipulación– de todas las reacciones individuales y los patrones de comportamiento socialmente significativos. Ya se ha ido muy lejos en el condicionamiento previo de las actitudes de la gente; si la sociedad continuara por este camino, la así llamada "personalidad" quedaría reducida a un punto matemático; esto es, el hombre se convertiría en el sueño de un estadístico. (En las circunstancias presentes, la pregunta por quién manipula a quién plantea problemas de primera magnitud).

La conciencia del impacto de los mecanismos sociales no puede sino socavar la creencia en la perfectibilidad de la sociedad humana. Todos los intentos especulativos de reconciliar esta creencia con la evidencia que la desacredita recurren a uno y el mismo argumento, paradigmáticamente ejemplificado por la definición goetheana de Mefistófeles como "una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien".[a] El argumento, cuya deuda con la teología cristiana es bastante obvio, consiste en las siguientes dos proposiciones interconectadas: primero, las fuerzas que ejercen influencia sobre esa inmensa masa viviente llamada sociedad son indiferentes tanto a las más altas aspiraciones del hombre como, en efecto, a las más bajas. En segundo lugar, gracias a la intervención de un poder misterioso que actúa sobre nuestras cabezas, estas fuerzas son constreñidas a servir a los fines de la humanidad a pesar de su maldad innata... o quizá precisamente a causa de ella. Si el poder que jala de las cuerdas es la razón, un mecanismo incorporado, o algún otro sustituto de la vieja y conocida Providencia, no importa gran cosa. Mandeville equipara los vicios privados con las virtudes públicas; y aunque Adam Smith es reticente a pensar en el propio interés en términos de vicio, necesita, sin embargo, de una "mano invisible" para hacer que los empeños egoístas de los agentes del mercado resulten en el bien común. Y, por supuesto, este es el lugar que corresponde tanto a la idea regulativa de Kant de una naturaleza providencial que utiliza la vanidad, la codicia y el egoísmo del hombre para hacer avanzar la raza humana, como al Espíritu del Mundo o la Razón hegelianos, la última de los cuales pone con astucia a las pasiones ciegas a trabajar para ella. La idea de un poder que guía nuestros destinos a control remoto parece ser imperecedera. Ranke sospecha la existencia de tal "fuerza oculta";[24] el hegeliano que hay en Marx adopta el esquema de razonamiento que está en el fondo de esta idea; e incluso Burckhardt no es inmune a juguetear con ella de vez en cuando.[25]

El atractivo duradero que ejerce debe atribuirse a un par de razones. En primer lugar, el motivo estereotipado de un poder suprapersonal halla un punto de apoyo en la experiencia cotidiana: desgracias aparentes pueden resultar ser bendiciones disimuladas; el triunfo de una buena causa

a. J. W. Goethe, *Fausto*. Trad. de J. Roviralta Borrell. Buenos Aires: Losada, 2004, p. 39 (n. de trad.).

puede deberse a los esfuerzos de personas que, al promoverla, tan solo desean favorecer su propia carrera, etc. Más importante aún, se logra que el motivo aparezca como convincente por estar enlazado a la proposición concomitante de que la sociedad es definitivamente corrupta. Kant sostiene que, vista desde afuera, la historia parece un único registro de locura y frenesí de destrucción. Una vez que es aceptada esta proposición, en la que resuena la doctrina del pecado original, se torna necesaria un agente detrás de escena, como la astuta Razón hegeliana o la naturaleza que urde por sí misma de Kant, para arrancar lo bueno de lo malo y así lograr lo que, de acuerdo con la premisa, el hombre solo nunca sería capaz de realizar. El argumento entero se basa en el supuesto de la ceguera o la corrupción humanas. Ahora bien, este supuesto es virtualmente idéntico a la concepción según la cual los asuntos humanos poseen todos los rasgos de los acontecimientos naturales, por lo que la historia debería, entonces, ser incluida entre las ciencias. Es la visión a la que intenté hacer justicia en las páginas anteriores. Sin embargo, esta concepción de la realidad social, o histórica, exige el planteo de algunas reservas.

Entre las declaraciones modernas sobre la experiencia de la libertad humana, la de Ranke aún se destaca como un testimonio clásico, aunque más no sea porque se funda en su intensa atención al espectáculo de la historia: "En cada momento puede empezar algo nuevo [...]; nada está ahí enteramente en virtud de lo demás; ninugna cosa se disuelve enteramente en la realidad de la otra". Este reconocimiento del poder disruptivo de la libertad va unido a la conciencia de sus limitaciones. No es absoluto. Cualquier cosa que hacemos, continúa Ranke, está condicionada por aquello que ya se ha hecho, de modo que la sucesión de acontecimientos resultante –la historia– se presenta como una trama coherente en la que se entretejen libertad y necesidad.[26] Excepto, quizá, por su énfasis sobre la coherencia, puede suponerse que esta declaración pone de manifiesto una experiencia válida. El hombre es un agente relativamente libre. (Por supuesto, la libertad concreta de un individuo varía de acuerdo con las condiciones sociales dadas. No hay libertad bajo regímenes totalitarios; y en vano se trataría de encontrarla en una sociedad que manipula a sus

miembros para obtener su conformidad complaciente.[a] Pero esto no afecta el valor de verdad de esa experiencia. Por lo demás, ¿acaso no todas las épocas han visto a rebeldes sublevarse y a mártires perecer bajo tortura?) Curiosamente, los físicos teóricos de hoy, apartados como están de las nociones mecanicistas del siglo XIX, parecen no estar inclinados a seguir a Tolstoi en su caracterización de la conciencia de la libertad como una simple ilusión psicológica. El señor v. Weizsäcker, por caso, no solo considera la libertad de la voluntad como una experiencia fundamental, sino que sostiene que esta experiencia es al menos tan decisiva como la doctrina del determinismo, que después de todo es una "teoría" y no una experiencia; es un programa para investigaciones empíricas futuras, más que un hecho establecido. Y aunque admite que el principio determinista no puede ser alterado por ninguna certeza interior en sentido contrario, está sin embargo dispuesto, en apariencia, a cuestionar el rango de validez de ese principio; de manera desafiante, reta a sus defensores a que traten de verificar su teoría: "Los factores determinantes de nuestras acciones deberían ser demostrados; entonces creeremos en ellos".[27] Su desafío trae a la memoria un experimento de Eisenstein. Eisenstein planeó incluir, en su proyecto de adaptación para la pantalla de la novela de Theodore Dreiser *Una tragedia americana* –un filme que nunca se realizó– una secuencia de "montaje" diseñada para externalizar el *monologue intérieur* de Clyde en el momento crucial en que este decide ahogar a Roberta y hacer que su crimen parezca un accidente. Que la secuencia debía representar los varios factores que decidieron a Clyde a actuar como lo hizo se deduce claramente de las "listas de montaje" que Eisenstein preparó para ella. Estas consisten en una gran cantidad de elementos posiblemente relevantes, palabras sueltas ante una pantalla negra que se funde con un torrente de imágenes silenciosas o sonidos "polifónicos", impresiones del entorno real con proyecciones de los motivos y fragmentos de pensamiento.[28] Resulta bastante obvio que el objetivo de Eisenstein al preparar estas listas era volver a la audiencia sensible a la infinidad de factores implicados en la decisión final de Clyde. Pero al sugerir (y de este modo presentar estéticamente) la infinitud, la secuencia demuestra algo muy

a. Las únicas personas colocadas ante una opción genuina en una sociedad tal son aquellos que la conducen.

importante: que tendríamos que emprender rastreos verdaderamente interminables para estar a la altura de la exigencia retórica de v. Weizsäcker acerca de una exposición de las causas que supuestamente explican nuestras decisiones y acciones. Es imposible responder sobre bases teóricas a su desafío. El principio determinista es inverificable. ¿Por qué, pues, sobreestimar su importancia para la interpretación? En más de un caso concreto, este principio general puede resultar un mero espejismo que nos tienta a embarcarnos en una búsqueda infructuosa. Hay acciones y situaciones emergentes que se resisten tan obstinadamente a una descomposición en elementos repetibles, o a una explicación satisfactoria a partir de circunstancias precedentes o simultáneas, que deberían ser más bien tratados como entidades irreductibles.[29] Mi pálpito es que difícilmente podría conseguirse que incluso un demonio de Laplace los incorporara a la cadena de causas y efectos.

Los asuntos humanos, en otras palabras, trascienden la dimensión de las fuerzas naturales y los patrones determinados en forma causal. En consecuencia, cualquier aproximación a la historia que pretenda ser científica en un sentido más estricto de la palabra, se encontrará tarde o temprano con obstáculos insalvables. Si la historia es una ciencia, se trata de una ciencia con una diferencia. Esto puede ser muy bien ilustrado mediante una alusión a los enrevesados caminos por los que algunos sociólogos intentan volver científica la historia. He aquí un ejemplo de reciente data, tomado al azar, que se destaca por su real crudeza: el intento de Charles Tilly de interpretar la revuelta de Vendée de 1793 desde el punto de vista de un científico social.[30] Para sintetizar las conclusiones principales de Tilly, este infiere, a partir de la evidencia que sus hipótesis de trabajo lo llevaron a reunir, que la revuelta culminó en aquellos distritos de Vendée donde la economía agrícola chocaba con el comercio abierto al mundo y la economía de mercado; que el choque de intereses provocó conflictos entre la burguesía mercantil revolucionaria, ya sólida en la región, y grupos opositores diversos y originariamente heterogéneos; y que las consignas ideológicas comenzaron a emerger y a asumir una función vital solo más tarde cuando, con el endurecimiento del conflicto, los rebeldes se vieron obligados a cerrar filas. Así, Tilly pone en práctica sus intenciones interpretativas reuniendo y seleccionando ciertas regularidades de com-

portamiento, aspectos de la vida social frecuentemente observados; por ejemplo, la inevitabilidad de las fricciones entre grupos cuyos intereses económicos son antagónicos; la probabilidad de una creciente polarización de las cuestiones en juego cuando ningún compromiso parece posible; la consiguiente necesidad de acción colectiva por parte de grupos que, aunque divididos entre sí, se oponen a un enemigo común, etc. ¿Y qué logra Tilly de esta manera? Aun concediendo que su análisis sociológico puede resultar útil a los historiadores del período, su confianza en el valor de aquel como interpretación histórica apenas se justifica. Con todas sus generalidades combinadas, este análisis ofrece, en el mejor de los casos, una sombría idea general acerca de *una* contrarrevolución ubicada en un lugar cualquiera, pero ciertamente no resulta en una explicación a medida de *la* Contrarrevolución que tuvo lugar en Vendée en 1793. Para aproximarse realmente a ella, tendría que haber complementado sus regularidades típicas con factores determinantes íntimamente conectados con los desarrollos de su interés; había una revolución que estaba teniendo lugar en esa época, el aire estaba saturado de agitación y gritos de guerra, y todas las cosas se encontraban en estado fluido. En suma, tendría que haber concebido la revuelta de Vendée como un fenómeno histórico.

La historia es también el reino de las contingencias, de los nuevos comienzos. Todas las regularidades que se descubren o se infieren de ella son de alcance limitado. En efecto, el pasado ofrece suficientes ejemplos del poder que la mente posee para atravesar incluso la costra del hábito y superar la inercia inherente a los esquemas sociales. Pero si el hombre es en cierta medida libre para desear y actuar –comprometido únicamente con aquello que ha deseado–, no se necesita ningún titiritero fantasma para poner las cosas en orden (si es que pueden ser puestas en orden). Tampoco tenemos que suponer, en contra de la experiencia cotidiana, que son precisamente los espíritus adversos y los instintos animales los que, debido a los artificios de un hipostasiado marionetista, mueven a la humanidad a alcanzar fines humanamente deseables. ¿Mefistófeles habría de crear el bien aspirando al mal? ¿La bendición de la tolerancia religiosa habría milagrosamente resultado de los horrores de las guerras de religión? Esta proposición intrínsecamente teológica se revela como una falsa paradoja a la luz del razonamiento mundano; ejemplifica la falacia

del monismo, o más bien, la falacia de la enraizada creencia de que el principio monista –o, en efecto, cualquier otra idea universal– es automáticamente aplicable a los casos concretos que lógicamente cubre. Sea cual fuere la validez de tan elevadas abstracciones en sí mismas, el descenso desde ellas hasta la región de los particulares no equivale en modo alguno a una línea recta. Suena horriblemente prosaico –y Dios sabe cuántos mecanismos sociales intermedios desdibujan el cuadro– pero, a pesar de ello, la suposición de que el mal a menudo engendra el mal y que el bien normalmente proviene de los esfuerzos de los buenos merece más crédito que el recurso a un agente providencial. (Si fuera de otro modo, nos veríamos obligados, en último análisis, a reconocer en Hitler al redentor involuntario de la humanidad). Burckhardt confirma esta perspectiva con sus connotaciones pragmáticas. Declara categóricamente que "las buenas consecuencias jamás justifican las malas conductas" y atribuye cualquier alivio de los sufrimientos que el (inherentemente malo) Estado inflige sobre los ciudadanos a los deliberados esfuerzos de "los justos y los honestos" que hay entre ellos.[31]

En este punto resulta posible complementar la caracterización negativa de la historia como una no ciencia, o una ciencia con una diferencia, mediante una primera definición positiva, aunque todavía incompleta: el historiador debe contar una historia [*story*]. Tengamos en cuenta que el término "historia" se emplea aquí en un sentido amplio, que cubre todas las clases de enunciados narrativos, incluyendo la descripción. ¿Y por qué el historiador debe contar una historia? Porque invariablemente se topa con entidades irreductibles; unidades que, además de ser el resultado de la unión de series de acontecimientos de otro modo inconexos, señalan la emergencia de algo nuevo, algo más allá de la jurisdicción de la naturaleza. Con toda seguridad, aquellas responden mejor a un tratamiento que no las tergiverse presentándolas como efectos inevitables de una inagotable multiplicidad de causas, sino que haga justicia a su facticidad. En nuestro trato con estos acontecimientos, ideas o situaciones, el determinismo ya no funciona como una guía confiable. La manera más adecuada de dar cuenta de ellos consiste en narrarlos. En contar una historia que el historiador hace corresponder con una necesidad fundada en una cualidad particular de la realidad histórica. Esto no es generalmente reconocido

hoy. En su afán de identificar la historia con una ciencia contemporánea, los historiadores, como si se resistieran a ser llamados "bardos", tienden a colocar todo el énfasis sobre los procedimientos y las explicaciones científicos, mientras que restan importancia a la necesidad de narración. Es significativo que, en el pasado reciente, un brillante historiador norteamericano haya creído necesario advertir a sus colegas historiadores contra esta tendencia. "Muchos de nosotros", dice el Profesor J. H. Hexter, "nos hemos vuelto tan preocupados por el análisis y la argumentación, que estamos en peligro de olvidar cómo contar una historia, e incluso, de olvidar que contar una historia es, después de todo, la verdadera tarea del historiador".[32] Hexter agrega, con tino, que especialmente las "convulsiones de un mundo agitado" requieren al historiador narrativo antes que al historiador analítico.[33] En completo acuerdo con esta exigencia, Marc Bloch, al comienzo, de su obra *La Société féodale* [La sociedad feudal]– una obra en la cual la descripción morfológica y el análisis predominan ampliamente por sobre el relato– hace un repaso de las invasiones árabe, húngara y escandinava de Europa bajo la forma de una narración pura y simple. Es, en efecto, en tales épocas de conmoción que lo inexplicable se afirma más vigorosamente.

Sin embargo, el hecho de que la historiografía debe, en diferentes grados, recurrir a la narración, no la distingue de todas las ciencias: las ciencias naturales de la tierra y el cosmos son, en cierto sentido, también narrativas. Ahora bien, las historias que ellas cuentan presentan un carácter evidentemente provisional. El objetivo inherente de estas "historias" [*histories*] es, en efecto, sustituir las leyes universales por todo lo que están obligadas a referir de un modo meramente narrativo: un objetivo arraigado en la creencia de que la naturaleza, la reducida naturaleza de la ciencia, es dócil en su totalidad al establecimiento de tales leyes. ¿Y qué clases de leyes son aptas para reemplazar la narración? Claramente, tendrán que diferir de aquellas que han sido consideradas hasta el momento en que no implican los componentes repetibles de la historia contada, sino que dan cuenta de la secuencia temporal completa que ella cubre. La teoría darwiniana de la evolución de los organismos vivos a través de la selección natural es representativa de estas leyes "longitudinales", como sería

posible llamarlaas. Sustituyen el relato puro por la explicación de por qué aquello que ha ocurrido realmente debió haber ocurrido.

¿Estamos autorizados a suponer que las leyes longitudinales de este tipo son también aplicables a la historia humana en su totalidad? Me refiero a leyes que no surgen de especulaciones teológico-metafísicas, como en el caso de Hegel, sino que presentan un carácter más o menos científico. En cualquier caso, su búsqueda atraviesa la Edad Moderna desde sus comienzos. Que esta búsqueda fue estimulada, si no provocada, por la concepción cristiana de un plan divino que regula los destinos de la humanidad, puede inferirse de la *Scienza nuova* [Ciencia nueva] de Vico, que traza una división entre ideas teológicas y seculares sobre la historia en la que las últimas ya están inclinando la balanza. Vico era al mismo tiempo un acérrimo creyente cristiano y un pensador empapado en el clima intelectual de la naciente época de emancipación de la ciencia y del hombre respecto de la autoridad sobrenatural. Así, su obra grandiosa y extraña (que, a propósito, va lejos en la anticipación de los métodos modernos de investigación histórica) representa, entre otras cosas, un esfuerzo sostenido por reconciliar la regla trascendental de la Providencia con la necesidad inmanente del proceso histórico total. Su objetivo no es desechar la perspectiva cristiana, sino adaptarla al esquema científico de las cosas. Para alcanzar sus fines, postula una ley histórica según la cual está en la naturaleza de todas las naciones partir de una etapa "divina", pasar por un período "heroico" y llegar a la etapa "humana"; y al mismo tiempo sostiene que su "ley natural de las naciones", de la que aquellos que la obedecen son absolutamente inconscientes, es establecida o administrada por la Providencia divina a fin de evitar que la sociedad humana recaiga en la barbarie. (Tengamos en cuenta que esta insistencia en una Providencia benévola que actúa sobre nuestras cabezas es esperable en este caso; como otros pensadores orientados al monismo, sorprendidos por las aparentes discrepancias entre "vicios privados" y "virtudes públicas", no puede evitar atribuir las virtudes a las operaciones de un agente superior.) De este modo, el poder divino a cargo de los asuntos del mundo se convierte en una ley natural que, sin intervención sobrenatural alguna, gobierna la "historia eterna ideal" con sus *corsi* y *ricorsi*. Esta ley puede identificarse como un enlace conector entre la era de la teología cristiana y la de la

razón terrena; aunque es concebida como completamente inmanente, recibe su justificación de la fe en un régimen divino.

Para las mentes del siglo XIX, cualquier justificación de este tipo debe haber parecido infundada. Tanto Comte como Marx cortan radicalmente el cordón umbilical entre los principios cristianos y las leyes históricas universales. Las leyes propuestas por ellos poseen un carácter puramente inmanente y reclaman validez científica. No pretendemos sugerir que la consagrada pregunta respecto del significado de la historia haya dejado indiferentes a los dos pensadores. Por el contrario, sus leyes equivalen a intentos por enfrentarse con ella. Sin duda, en una época resuelta a poner al hombre sobre sus pies, esta pregunta ya no admite soluciones que impliquen supervisión ni interferencia divinas. Pero la cuestión persiste y exige respuesta. En consecuencia, a las ideas seculares de progreso y evolución se les encarga de manera creciente la tarea –¿o acaso debería decir que se las sobrecarga con ella?– de reemplazar la interpretación teológica de la historia. Y bajo el peso de las connotaciones que de este modo se acumulan alrededor de estas ideas, el movimiento ascendente hacia el Más Allá es proyectado al plano horizontal; las metas temporales vienen a reemplazar las esperanzas escatológicas.[34] Marx y Comte se valen de estas ideas, aunque de manera diferente; y con su ayuda no solo evalúan el significado del proceso social, sino que intentan precipitar lo que, según creen, será su realización. Las leyes que proclaman sirven también como palancas de la reforma política; asumen la función adicional de programas de acción.

Ahora bien, estas leyes –que aquí revisten interés solo en su capacidad de enunciados científicos– comparten una característica básica: se conciben como leyes naturales; descansan sobre la suposición de que la historia humana es idéntica a la historia de la naturaleza, una naturaleza que se imagina capaz de evolución. La famosa "ley de los tres estadios" de Comte, que gobierna el desarrollo progresivo de las diversas ciencias y, por extensión, la totalidad de la historia (europea), posee todas las marcas distintivas de una ley natural general de estas características. Marx también sostiene que la naturaleza y la historia no pueden ser separadas una de la otra y, consecuentemente, niega cualquier tipo de diferencia metodológica entre las ciencias de la historia y las ciencias naturales.[35]

Su así llamado materialismo histórico da testimonio de esto. Al intentar equiparar la historia documentada con una sucesión progresiva de conflictos de clase originados en las inevitables contradicciones, en cada estadio consecutivo, entre las pujantes fuerzas de producción en avance y la estructura económica existente de la sociedad, Marx somete el proceso histórico a la misma clase de necesidad que estamos acostumbrados a atribuir al funcionamiento de la naturaleza.[a]

Una vez más, ¿qué hay acerca de la validez de estas leyes? Muchas de las objeciones que se alzan en su contra se relacionan con el modo más bien arbitrario en que tratan los datos de que disponen. Ha sido señalado con acierto, por ejemplo, que la historia premoderna no encaja en el esquema marxiano; que Marx, de hecho, tensa en exceso sus conceptos de "clase" y "conflicto de clases" al aplicarlos al pasado.[36] Y nada podría ser más legítimo que el veredicto de Dilthey acerca de la inapropiada abstracción de la doctrina de Comte: "Todas estas imágenes abstractas de los filósofos de la historia no hacen más que representar una y otra vez el curso real de la historia en escorzos".[37] Pero al conceder voz, así, a la arraigada sospecha del historiador respecto de los enunciados filosóficos generales, Dilthey también da a entender que los errores fácticos de Comte y Marx –o de Buckle, de hecho– deben ser en parte atribuidos al carácter universal de sus leyes respectivas. A causa de su enorme distancia de la realidad histórica, tales leyes universales no pueden de ningún modo evitar colocar el material en una perspectiva propensa a distorsionarlo y/u omitir grandes porciones de él.[b] Su más o menos inevitable inadecuación a los hechos es una deficiencia accesoria.

Y esto conduce a sus deficiencias realmente esenciales. Maravillados por las ciencias naturales triunfantes, aquellos creadores de leyes del siglo

a. Me apresuro a agregar que no lo hace todo el tiempo. En más de una ocasión, admite el posible impacto de las acciones humanas en el cambio histórico; así, parece sostener que la humanidad hoy se ve enfrentada a la alternativa de realizar el socialismo o caer en la barbarie. Hay actualmente una tendencia a destacar este aspecto no naturalista de la dialéctica de Marx. ¿Se trata del aspecto decisivo? Sin negar la importancia de tales inconsistencias, creo que el Marx que pensó que había descubierto la ley que controla la "prehistoria" reviste una significación filosófica e histórica mayor a la del Marx casi existencialista que algunos de sus exégetas actuales –por ejemplo, Sartre– destilan de sus escritos.

b. Estoy tocando aquí el problema sustancial de las relaciones entre lo general y lo particular. Algunos aspectos de este problema serán discutidos en los Capítulos 5 y 8.

XIX las edifican a partir de dos premisas que son ciertamente vulnerables. La primera –la identificación de la historia con la naturaleza– ya ha sido señalada. Necesariamente produce leyes que, por definición, no solo minimizan excesivamente el papel de las contingencias en la historia, sino que, y esto es aún más importante, excluyen la libertad de elección del hombre, su habilidad para crear nuevas situaciones. Reconocen, en lugar de ello, una suerte de evolución natural, a fin de tomar en consideración la idea de progreso sin tener que romper con el determinismo estricto. Cuando Marx, el científico de orientación determinista y el dialéctico de inspiración hegeliana, exhorta a los trabajadores a unirse y sacudirse las cadenas, les concede una libertad que es, en efecto, un simulacro; su única función es acelerar un proceso que de todos modos habría de recorrer su curso previsto. Para él, dicho proceso es una necesidad tan vinculante como cualquier ley física. De modo que recurre a ella para hacer predicciones, a la manera de una ciencia natural, que a su vez refuerzan sus exhortaciones. A este respecto, también, su actitud es del mismo tipo que la de Comte. Sin embargo, la misma libertad que ambos arrojan por la borda, posteriormente alza su cabeza y desmiente sus pronósticos. Comte fue un fracaso como profeta. Y Marx resultó estar abismalmente equivocado al predecir que, bajo el capitalismo industrial, aumentaría forzosamente la pauperización, y que su aumento revolucionaría de manera creciente al proletariado. La misma evolución económica y tecnológica que previó dio origen, en países capitalistas avanzados, a cambios políticos que efectivamente alteraron el curso predicho. Con toda seguridad, estos cambios –sindicatos fuertes, democratización de los gobiernos, etc.– también debían algo a las difundidas aprensiones que despertó el propio augurio marxiano. Fue "autofrustrante", para emplear un término de Carr.[38]

La otra premisa sobre la que se asientan estas leyes introduce la cuestión del tiempo histórico. Como Comte y Marx piensan la historia humana en términos de historia natural, dan con tanta mayor razón por descontado que, como cualquier proceso físico, la historia se desenvuelve en un tiempo cronológico medible. Para ellos, el proceso histórico equivale a un movimiento lineal: una necesaria y significativa sucesión de períodos a lo largo de un *continuum* del tiempo que se extiende indefinidamente hacia el futuro temporal. En otras palabras, confían incondicionalmente

en la magia de la cronología.[39] Pero, ¿y si su confianza resulta ser injustificada? ¿Si el tiempo del calendario no es el medio todopoderoso que suponen que es, sino también, un flujo vacío e indiferente que arrastra consigo un conglomerado de acontecimientos inconexos? ¿Si, paradójicamente, ese flujo unidimensional debe imaginarse como siendo y no siendo al mismo tiempo el portador de todas las fuerzas y los desarrollos históricos significativos? Entonces, el proceso histórico que evoluciona en el tiempo cronológico asume un carácter ambiguo; es, incluso, un proceso fantasma; y su ambigüedad infaliblemente repercute sobre las leyes que supuestamente lo gobiernan. Al anticipar aquí cuestiones que solo pueden ser abordadas más tarde,[a] simplemente deseo sugerir que la concepción del tiempo histórico de Marx y Comte, lejos de ser evidente, plantea problemas ni siquiera percibidos por ellos. Y esto desacredita aún más sus declaraciones sobre el curso de la historia humana.

Spengler constituye un avance sobre el pensamiento del siglo XIX, en tanto que repudia "esa ficción vacía de *una* historia lineal".[40] En efecto, su mérito más importante consiste en lo que él mismo designa como su giro del sistema de la historia ptolemaico al copernicano; extrae sus diversas culturas del medio común del tiempo cronológico que apunta al presente –nuestro presente– y le asigna a cada una un tiempo propio. (Que las mantenga girando en un inexplicable limbo temporal es, sin embargo, bastante poco afortunado). ¿Es necesario que abunde sobre el resto de los principios spenglerianos? Bastará recordar el hecho de que define aquellas culturas como organismos similares a plantas que, arraigadas a sus respectivas regiones madres, atraviesan invariablemente los mismos estadios de juventud, madurez y vejez. Es más, insiste en que se ciñen a su curso prefijado sin jamás influirse mutuamente. Cada una de ellas nace con, y está poseída por, una idea particular, y se realiza bajo la forma de obras y acciones que le son peculiares; incluso las ciencias de estas mónadas gigantes se resisten a ser colocadas bajo un denominador común. Es probable que tales concepciones sean incompatibles con la idea de un proceso histórico progresivo. Sin embargo, lo que aquí cuenta es lo siguiente: que a pesar de todo lo que separa a Spengler de sus predecesores, sus actitudes básicas no difieren de las de ellos. También él equipara la historia con la

a. Ver el Capítulo 6.

naturaleza y, al hacerlo, se coloca incluso detrás de Marx y Comte; como reaccionario que es, se abstiene de contaminar la naturaleza con tendencias evolutivas. Es a una naturaleza estática que refieren sus metáforas biológicas. Y él también se encuentra tan completamente cautivado por la ciencia, que no duda en lo más mínimo en colocar la historia completa bajo el gobierno de una ley; una ley natural que, más rígida que todas las anteriores, no solo anula la libertad humana desde el principio, sino que además sofoca el sueño de su posibilidad. En consecuencia, su doctrina se expone a la misma crítica que las leyes históricas del siglo XIX; como ellas, extiende de manera excesiva el dominio de la necesidad. (Dicho sea de paso, una debilidad secundaria del sistema de Spengler puede hallarse en su afinidad inherente a procedimientos metodológicamente cuestionables. Su compendio de unidades culturales lo lleva a comparar unos con otros aquellos logros de diferentes culturas que puedan ser atribuidos a estadios idénticos de su desarrollo; pero, normalmente, estas comparaciones son sugeridas por su esquema conceptual general, en lugar de ser derivadas de un análisis cuidadoso de todas las circunstancias pertinentes. El resultado inevitable es el planteo de analogías irrelevantes. Es este abuso del método comparativo el que Henri Frankfort tiene en mente cuando advierte contra un "énfasis sobre las similitudes, arrancado del contexto cultural que encierra el secreto de su significación").[41]

Cuando Spengler aparece, Toynbee no está lejos. Las cosas son un poco difíciles con él porque hay al menos dos Toynbees: el historiador con mentalidad científica y el líder espiritual "comprometido". En lo que al Toynbee historiador concierne, sigue el ejemplo de Spengler; la única (insignificante) diferencia entre ellos es que el primero reemplaza las culturas del segundo por veinte o más civilizaciones estrictamente autosuficientes –entidades no biológicas a las que se habilita a entrar en contacto unas con otras y a figurar en la escala cronológica general. Que él crea proceder empíricamente cuando Spengler decreta desde arriba es puro autoengaño. De hecho, capitaliza su familiaridad con la civilización grecorromana para construir un modelo capaz de explicar su crecimiento y, en especial, su decadencia, y luego utiliza este "modelo helénico" para explicar los asuntos que tienen lugar en otras civilizaciones de su conocimiento.[42] Al final, parece como si todas ellas se hubieran desintegrado de

acuerdo con el mismo patrón. Así, sus civilizaciones se vuelven unidades comparables cuyas similitudes, atribuidas más que halladas, lo mueven a incurrir en analogías isomorfas, prefabricadas a la manera de Spengler. Es inevitable que este interés por el ciclo vital estereotipado que estas unidades vehiculizan le confiera el estatus de una ley natural universal. Afortunadamente, el propio Toynbee me ahorra el trabajo de detenerme demasiado en la falacia de su visión panorámica. El líder espiritual que también es él la rechaza a gran escala. No solo declara que el futuro es impredecible,[43] sino que además admite la posibilidad de que la humanidad occidental persista indefinidamente, y aboga por su renovación en un espíritu cristiano. Hay algo esquizofrénico en Toynbee; mientras que el historiador en él pone de relieve las analogías y regularidades que favorecen la predicción, el profeta Toynbee se niega a reconocer su importancia. No obstante, ambos están destinados a encontrarse a través de modificaciones constantes. El Toynbee spengleriano, que promueve la teoría cíclica, añade nuevos modelos al helénico para refinar su esquema; y el otro Toynbee exime a las llamadas "religiones superiores" del curso predeterminado de las múltiples civilizaciones, con el propósito de sostener el cristianismo a pesar de todos los ciclos. Asimismo, la imagen de un carro que avanza mientras sus ruedas –las civilizaciones– giran a su alrededor es evocada para ilustrar y justificar la fusión imposible de las dos concepciones opuestas. Atractiva como es, la imagen apenas se adecua al caso. Para decirlo brevemente: ávido de integración, Toynbee retuerce y dobla su sistema casi del mismo modo en que Dalí lo hace con los relojes en su famosa pintura "La persistencia de la memoria"; hasta que el todo, siguiendo el ejemplo de las civilizaciones, se desintegra en una blanda masa de piezas incoherentes.

Por supuesto, las apariencias engañan. Si bien es cierto que todas estas "leyes" históricas se derrumban ante un examen más detenido, es igualmente cierto que todas ellas comprenden un núcleo de observaciones y experiencias sustantivas, y que algunas surgen de un íntimo contacto con la realidad histórica. El carácter endeble de la filosofía de la historia de Comte no afecta la vitalidad de uno de sus principales incentivos e ingredientes: su idea de una ciencia de la estática y la dinámica sociales. La negativa de Spengler y Toynbee a identificar la historia con un flujo de

acontecimientos en el tiempo lineal tampoco se ve desacreditada por los panoramas ilusorios que desarrollan a partir de su noción de tiempos históricos múltiples. Y la teoría de la estructura y la superestructura en Marx tiene mucho más peso que su esquema del proceso histórico de inspiración hegeliana, cuya implementación aquella facilita. Además de arrojar luz sobre motivaciones históricas previamente desconocidas, su teoría provee un invalorable criterio para evaluar sobriamente y, de ser necesario, desacreditar afirmaciones idealistas y argumentos grandilocuentes. Y todas estas verdades son relativamente independientes de los sistemas a los que pertenecen. En teoría, podrían haber sido tranquilamente instauradas sin adornos especulativos. Sin embargo, las leyes históricas universales en las que, quiérase o no, terminan expandiéndose son quizá necesarias para soltarlas de sus amarras. Además de actuar, de este modo, como un agente catalizador, estas "leyes" –extrañas mezclas de pretensiones científicas y restos teológicos– son, sobre todo, capaces de reportar significativas percepciones. Consideremos que aspiran a cubrir el pasado en su totalidad. De modo que deben, para decirlo de alguna manera, visualizar sus extensiones desde una altura extremadamente elevada. Se parecen a las fotografías aéreas; exactamente como ellas, son capaces de hacer foco en patrones y configuraciones normalmente desapercibidos. Esto explica su potencial poder revelador. Desde su elevada posición, Spengler, por ejemplo, descubre el fenómeno de la "pseudomorfosis": una nueva cultura, nacida en la órbita de una poderosa cultura más antigua, que se ve obligada a expresar sus esfuerzos y visiones peculiares en el lenguaje de la más antigua, cuyos significados, entonces, tienden a eclipsar los suyos. (Él piensa en el efecto oscurecedor del helenismo sobre lo que designa como cultura "arábiga"). [44] Por otra parte, esta no sería la primera vez que concepciones notoriamente erróneas producen conocimiento genuino.[45]

En resumidas cuentas, la historia humana difiere irrevocablemente de la historia natural en que se revela impermeable a las leyes históricas longitudinales; leyes que, como se deduce de ello, confunden el proceso histórico con un proceso natural. A diferencia de la historia natural, cuyos componentes narrativos pueden, en principio, ser sustituidos por tales leyes, la historia de los asuntos humanos debe conservar una cualidad épica. Su irreductible porción de libertad desafía, en última instancia, cualquier tratamiento a la manera de una ciencia natural, que excluye esa libertad.

Y aquí, al final, se vuelve perceptible una propiedad de la historia que complementa su definición como medio narrativo. Mientras el científico, al narrar, digamos, la historia de la tierra, registra los hechos dados como hechos –esto es, como posibles elementos de leyes generales–, el historiador, por su parte, no se conforma con narrar simplemente hechos pasados (aunque pueda tener que hacer eso también), sino que siente que es de su incumbencia explorar sus formas y cualidades específicas. Después de todo, está tratando con humanos. Y el interés que despiertan le exige captar los acontecimientos evocados en su concreción, o en efecto, su carácter único, sin importar si él será capaz de vincularlos ni cómo lo hará. Cuando el asesinato del presidente Kennedy fue conocido en Nueva York, la gente, espontáneamente, formó pequeños grupos en las calles y, bajo el impacto del shock que habían sufrido, hablaban y hablaban unos con otros. Muchos lloraban. ¿Hablaron, en su angustia, sobre el crimen? ¿Rastrearon, acaso, los motivos detrás de él? Sí y no. De este tópico natural pasaron invariablemente a la víctima misma: su juventud, su forma de vida, sus metas no cumplidas. Sin dudas, un instinto primitivo los impulsó a evocar un pasado que había sido el presente hacia un momento y a imaginarse, e intentar estimar en toda su dimensión, lo que ellos habían –lo que nosotros habíamos– poseído irreflexivamente y abruptamente perdido. Al hacerlo, respondían a un deseo que se encuentra en el fondo de toda la escritura histórica: querían "comprender".

No se puede hablar de este deseo sin recordar los esfuerzos persistentes de Dilthey para caracterizar la "comprensión" –en alemán, *Verstehen*– como la principal preocupación de las *Geisteswissenschaften*. La "comprensión" es un concepto central en él. Dilthey lo interpreta en términos que se mantienen sólidos, a pesar de que se asientan sobre una filosofía de la vida psicologizante y algo nebulosa. Concibe la historia como un proceso vital que, atravesándonos, implica nuestra entera existencia; y sostiene que, para "comprender" los fenómenos que componen ese proceso, debemos experimentarlos con la totalidad de nuestro ser, de manera que la vida que somos entre en comunión con la de ellos.[46] Desde Ranke a Huizinga o Isaiah Berlin, muchos historiadores en ejercicio insisten de manera semejante sobre la necesidad de la total implicación del historiador.[a47]

a. Esta discusión preliminar de los conceptos de narración y comprensión será retomada en el Capítulo 4: ver esp. las páginas 134-135.

Por otra parte, imbuido del espíritu del historicismo, Dilthey tiende a acentuar el papel del *Verstehen* a expensas del conocimiento científico: un hecho ya mencionado al comienzo de este capítulo. Desde su perspectiva, la comprensión histórica no tiene nada que ver con las explicaciones científicas; por el contrario, indiferente a leyes y regularidades, se agota en penetrar entidades individuales o, quizá, orígenes inhallables. Y así es en efecto. Sin embargo, Dilthey de este modo limita excesivamente el territorio a explorar. Como "la libertad de la historia crece sobre el suelo de la necesidad natural",[48] la realidad histórica contiene uniformidades y, ciertamente, relaciones causales que exigen también la atención del historiador. Un historiador que se limitara a "comprender" en el sentido de Dilthey se perdería una buena cantidad de "componentes, factores, aspectos"[49] que reclaman su comprensión. La historia es un asunto de doble filo. Con seguridad, no encaja entre las ciencias, pero es una ciencia que merece tal nombre solo si asimila todo lo que ellas puedan tener para ofrecer; y, en general, se comporta con ellas a la manera de un camarada.

2
El abordaje histórico

Al parecer, la historiografía moderna alcanzaría su plena justificación si consiguiera eludir, no solo la Escila de las especulaciones filosóficas, con sus significados globales, sino también la Caribdis de las ciencias, con sus leyes naturales y regularidades. Lo que entonces entra en el campo visual del historiador es un conglomerado de "acontecimientos particulares, desarrollos y situaciones del pasado humano"[50] –fenómenos sucesivos y/o coexistentes que, en su conjunto, componen la realidad histórica. A la luz del razonamiento mundano, este universo presenta las siguientes características (como mínimo): está saturado de contingencias intrínsecas que obstruyen su calculabilidad, su subsunción bajo el principio determinista (es cierto, las cosas pueden cambiar bajo una administración global unificada de los asuntos humanos, pero entonces surge el interrogante de en qué medida pueden las fuerzas vivas que producen las contingencias ser sometidas a un control a escala mundial sin sublevarse o atrofiarse. Si la anarquía exige orden, el orden tiende a engendrar anarquía); además, la realidad histórica es virtualmente infinita, emerge de una oscuridad que retrocede a cada momento y extiende hacia el futuro con final abierto; y, finalmente, es indeterminada en lo que respecta a su significado. Sus características se adecuan a los materiales con los que está tejida. El universo del historiador está hecho, en buena medida, de la misma sustancia que nuestro mundo cotidiano, el mismo mundo que Husserl dotó por primera vez de dignidad filosófica. En todo caso, este mundo es la más cercana aproximación a lo que él llama la *Lebenswelt*, y que identifica como la fuente y la justificación última de todas las ciencias humanas. Las ciencias, dice, idealizan las experiencias que hacemos en ese mundo intersubjetivo

corriente; ellas "flotan, como en un espacio vacío, sobre la *Lebenswelt*".[51] Pero, en realidad, la historia difiere de las ciencias naturales en que "flota" a una altura mucho más baja que aquellas, puesto que trata directamente con la clase de vida que cae bajo la órbita de la experiencia cotidiana. Pensar esta vida como un proceso continuo resultaría algo aventurado. Burckhardt no solo destaca períodos de crisis y cambio extremo, sino que además cree que ciertas ideas y movimientos emergen de "profundidades ocultas"[52] (lo que, sin embargo, no le impide anhelar a la continuidad histórica);[a] y Marx orienta el foco, no tanto hacia la significación global de la historia, como hacia las rupturas radicales en ella[53] (sin abandonar, no obstante, la noción de un proceso histórico dialéctico). Esto no implica que el universo histórico deba ser imaginado como carente de estructura. Al menos en la época moderna, muchos desarrollos pueden atribuirse a influencias socioeconómicas. Las formas artísticas presentan un modo de desenvolverse y declinar acorde con una suerte de lógica inmanente. Es probable que temas controvertidos que fascinan a la población en general –p. ej., la reforma eclesiástica en el Renacimiento– provoquen una serie de acontecimientos interrelacionados. Y hay períodos que nos causan la impresión de revestir una fisonomía francamente propia.[54] Pero estos patrones, tendencias y secuencias dados enhebran un material que por largos tramos es inacabado, heterogéneo y oscuro. Buena parte de él es una masa opaca de hechos. Depende del historiador trazar un curso a través de estas extensiones. Ahora bien, sean cuales sean los interrogantes que formula sobre alguna porción o aspecto de la realidad histórica, se ve inevitablemente enfrentado con dos tareas: 1) debe establecer la evidencia relevante tan imparcialmente como le sea posible; y 2) debe procurar volver inteligible el material así conseguido. Soy consciente, por supuesto, de que el hallazgo de datos y la exégesis son las dos caras de un mismo e indivisible proceso. El historiador no puede reunir la evidencia necesaria si no está guiado por una idea, aunque sea vaga, de lo que quiere recuperar del pasado y de por qué quiere recuperarlo; e, inversamente, la evidencia que recoge puede a su vez obligarlo a modificar sus pálpitos iniciales. Y así sucesivamente, en una alternancia constante de espontaneidad y receptividad. Sin embargo, a los efectos del análisis, estos dos componentes entrelazados de cualquier investigación histórica deberían mantenerse se-

a. Cf. Capítulo 6, páginas 185-186.

parados. También se podría decir que el historiador sigue dos tendencias: la tendencia realista, que lo impulsa a acopiar todos los datos de interés, y la tendencia formativa, que le exige explicar el material de que dispone. Es al mismo tiempo pasivo y activo, alguien que registra y alguien que crea.

Sin duda, estos procedimientos se asemejan a los del científico. ¿Acaso el científico no pasa también de las hipótesis al experimento y la observación, y de nuevo a las hipótesis en un movimiento prácticamente interminable? No obstante, estas similitudes de conducta no deberían llevar a confundir la historia con una ciencia propiamente dicha. De hecho, el peso de su efecto unificador es ampliamente superado por el de las consecuencias metodológicas de las diferencias entre los asuntos humanos y los acontecimientos naturales. (Los positivistas lógicos, ávidos de resaltar el carácter científico de la historiografía, tienden a minimizar el impacto de estas diferencias materiales, al mismo tiempo que insisten sobre las similitudes entre los métodos científico e histórico. Su argumento descansa en la premisa de que los universales cubren las áreas que definen, y de que las propiedades generales de una clase de fenómenos –en nuestro caso, aquellas similitudes– tienen prioridad sobre las cualidades menos generales de los fenómenos particulares que pertenecen a dicha clase. Impregnada de la reverencia por las abstracciones elevadas, esta premisa se ajusta a hábitos de pensamiento arraigados. Me pregunto, sin embargo, si es invulnerable. Consideraciones en la línea de una lógica material pueden moderar la exigencia de una prioridad incondicional de la lógica formal.)[a][55] Recordemos que, a diferencia del mundo natural del científico, la realidad histórica, esta mezcla de acontecimientos naturales y decisiones relativamente libres, se resiste a una descomposición en elementos repetibles que se relacionan unos con otros en modos definitivamente invariables. Tampoco es en su totalidad proclive a leyes (longitudinales). Esta constitución del universo histórico –que comparte más elementos con la *Lebenswelt* que con la naturaleza reducida del científico– plantea problemas que no encontramos fuera de él. Estos afectan, por ejemplo, la determinación de la evidencia, el grado de objetividad accesible al historiador, etc.; y son, indudablemente, más decisivos que todas las similitudes entre las actividades históricas y científicas.

a. Ver Capítulo 8.

Los comienzos de la historiografía moderna están signados por un fuerte interés por la tendencia realista, que tenía pocas posibilidades de imponerse en las entonces preponderantes historias morales y filosóficas. Los esfuerzos por exponer el pasado en su desnudez iban de la mano de los ataques a las síntesis especulativas que lo velaban. Los historiadores de Göttingen, como Gatterer y Schlözer, condenaron las "superficialidades de los *filósofos*".[56] Del mismo modo, Ranke apuntó a proteger la realidad histórica contra su violación por "un sistema, una construcción y una filosofía de la historia abstractos";[57] rechazaba, en palabras de Butterfield, "una esquematización que no surgía de los hechos registrados".[58] En el prefacio a su *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* [*Historia de los pueblos románicos y germánicos de 1494 a 1514*], ridiculizó a los historiadores moralizantes de su época, que asignaban a la historia el "oficio de juzgar el pasado e instruir al presente para beneficio de las épocas futuras".[59] Lo que sigue es la famosa afirmación según la cual él, por su parte, simplemente quería mostrar el pasado "*wie es eigentlich gewesen*", "como realmente ha sido".[60].

Este, su primer libro, apareció en 1824. Solo habían pasado quince años cuando hizo su aparición la fotografía. Considero de gran interés que, en el ámbito de las artes representativas, la invención de Daguerre haya motivado temas y demandas similares a aquellas que jugaron un papel tan importante en la historiografía contemporánea.

Se trató de una conexión consciente para Heine, que, en la dedicatoria de *Lutezia* al príncipe Pückler-Muskau, datada en agosto de 1854 en París, plantea el propósito que animaba a este libro sobre "política, arte y vida popular", elaborado a partir de sus escritos periodísticos. "Para alegrar los entristecedores informes", escribe, "intercalé en ellos descripciones de los campos del arte y de la ciencia [...]. Esto fue [...] hecho [...] para ofrecer una imagen genuina del tiempo mismo en sus más pequeños matices. Un daguerrotipo honesto debe ofrecer la representación fiel de una mosca tanto como del más orgulloso caballo, y mis informes son un libro de historia daguerrotípico en el que cada día presentó su propia imagen, y al componer tales imágenes, la mente ordenadora del artista produjo una obra en la que lo representado documenta de modo auténtico su fidelidad a través de sí mismo. En cualquier caso, mi libro... puede servir

al historiador futuro como una fuente histórica que, como dije, lleva en sí misma la garantía de su verdad cotidiana".[61]

¿Hay que atribuir al *Zeitgeist* esta correspondencia entre la historiografía y la nueva invención de la daguerrotipia? Mostraré que indican significativas analogías entre la historia y los dos medios que retratan el mundo a nuestro alrededor con la ayuda de una cámara: la propia fotografía y el filme fotográfico. Para una comprensión de la historia puede resultar de ayuda indagar acerca de la naturaleza de estas analogías. Por supuesto, no es posible investigarlas sin echar un vistazo a las características relevantes de los medios fotográficos.[62]

No puede afirmarse que todos los medios artísticos tengan un carácter peculiar: los diversos estilos en pintura, por ejemplo, son menos dependientes de los materiales estilizados y de los factores técnicos dados. Pero la fotografía se parece a las distintas ramas del conocimiento en que reclama para sí ciertas propiedades que tienden a condicionar el trabajo dentro de sus límites. Ya en los primeros tiempos del medio, críticos exigentes ofrecieron un diagnóstico de aquellas al maravillarse ante la excepcional habilidad de la cámara tanto para registrar como para tornar visible, o potencialmente visible, la realidad física. Gay-Lussac, para mencionar un caso, se sintió deleitado por la "exactitud matemática"[63] de cada detalle en las placas fotográficas, e insistió en que ningún detalle, "incluso imperceptible", podía escapar "al ojo y al pincel de este nuevo pintor".[64] (El término "pintor", tal como se emplea aquí, recuerda la época en que los automóviles todavía parecían carruajes sin caballos). De igual modo, un periodista parisino, hacia finales del siglo, elogia las primeras películas de Lumière por presentar o, en realidad, ser "la naturaleza misma capturada en el acto".[65] En suma, se reconoció desde el comienzo que la fotografía estaba excepcionalmente dotada para seguir la tendencia realista hasta un punto inalcanzable para las artes tradicionales próximas.

Esto condujo a los realistas ingenuos del siglo XIX a identificar la fotografía con una técnica de reproducción. Estaban de acuerdo en que registraba la naturaleza con una fidelidad "equiparable a la naturaleza misma";[66] y exaltaban aquellas copias que, para parafrasear la sentencia de Ranke, les parecían capaces de mostrar cómo las cosas realmente han sido (*wie es eigentlich ist*). Delacroix comparó el daguerrotipo con un

"diccionario" de la naturaleza.[67] La fotografía llega a ser típica, sostenían aquellos realistas de orientación científica, solo si equivale a una reproducción impersonal de los fenómenos externos. En su novela, Proust adoptó esta perspectiva, tal vez porque le permitía contrastar de manera efectiva sus recuerdos involuntarios y completamente subjetivos con los recuerdos externos y objetivos depositados en enunciados fotográficos. De este modo, destaca el desapego emocional como la principal virtud del fotógrafo. Según él, el fotógrafo ideal es un espejo imparcial, alguien cuya función equivale a la de las lentes de la cámara.[68]

Cuando meditan sobre su oficio, los historiadores a veces traen a colación la fotografía y exigen, entonces, que el historiador no sea confundido con un camarógrafo. Así, Droysen declaró que el relato histórico no pretende "fotografiar" los acontecimientos pasados, sino que apunta a expresar nuestras concepciones acerca de ellos desde diversos puntos de vista.[69] Los historiadores modernos se suman a la discusión: "la función del historiador", dice Namier, "es semejante a la del pintor y no a la de la cámara fotográfica: descubrir y exponer, aislar y acentuar aquello que constituye la naturaleza de la cosa, y no reproducir indiscriminadamente todo lo que aparece ante la vista".[70] Marc Bloch también habla de la falta de sentido de una "*simple photographie*" de la realidad humana.[71] Tales referencias al medio fotográfico serían completamente innecesarias si no fuera porque los historiadores que las hacen son conscientes de la posibilidad de que la historia y la fotografía tengan algo que ver entre sí después de todo. Por otra parte, insinúan esta posibilidad solo para negarla categóricamente. ¿Por qué, pues, rechazan las comparaciones que ellos mismos se molestan en sugerir? Todos quieren desacreditar la noción positivista del historiador como un mero instrumento de documentación, que registra pasiva (e impasiblemente) un cúmulo de datos y hechos sin tamizar. Y no solo Droysen, el contemporáneo de los realistas primitivos del siglo XIX, sino también Namier y Bloch que, se supone, estaban más familiarizados con el asunto, dan por sentado que la cámara tiende un espejo a la naturaleza. En consecuencia deben, en efecto, imaginar al historiador que merece tal nombre como las antípodas del fotógrafo.

El realismo ingenuo hace mucho tiempo que desapareció; y hoy nadie soñaría con llamar a la cámara un espejo. De hecho, no hay espejo en ab-

soluto. Incluso el fotógrafo ideal de Proust está resuelto a transferir los fenómenos tridimensionales al plano y cortar sus lazos con el entorno. Más importante aún, no puede evitar estructurar las impresiones que afluyen; las percepciones simultáneas de sus otros sentidos, ciertas categorías de la forma perceptiva inherentes a su sistema nervioso, y en no menor medida, su disposición general, lo fuerzan a organizar la materia prima en el acto de ver. Siendo así, no habría razón alguna para que el fotógrafo suprimiera sus impulsos formativos en aras del necesariamente vano intento de alcanzar la objetividad –esa objetividad genuinamente pura tan anhelada por Taine, que quería "reproducir las cosas como [...] serían aun si yo no existiera".[72] En cualquier caso, todos los grandes fotógrafos se han sentido libres para seleccionar el motivo, el marco, la lente, el filtro, la emulsión y la textura de acuerdo con sus sensibilidades. (¿Era de otro modo con Ranke? Su concepción de la historia universal, por ejemplo, no pareció transgredir su deseo de mostrar las cosas tal como eran. Tal vez sea posible decir de él que sus empeños formativos unieron fuerzas con sus propósitos realistas). El resultado es que las fotografías que podemos considerar típicas oscilan en un rango que va desde las reproducciones de la realidad física hasta los enunciados altamente subjetivos. Si Namier hubiera sido consciente de esto, habría hallado conveniente comparar al historiador con un fotógrafo más que con un pintor. Afortunadamente, al menos un historiador contemporáneo distinguido –H.-I. Marrou– está lo suficientemente versado en el medio para exponer los prejuicios de sus colegas. Llama la atención hacia las fotografías de hombres como Nadar y Cartier-Bresson; y acertadamente sostiene que, gracias a la intervención de auténticos fotógrafos en el proceso mecánico implicado, hay en sus imágenes algo personal, y están profundamente imbuidas de carácter.[73]

¿Deberíamos, pues, sacar la conclusión de que, en última instancia, la fotografía no difiere de las artes tradicionales? La historia de los medios fotográficos nos habla de esfuerzos y logros que parecen corroborar esta conclusión. Tomemos a los "fotógrafos artísticos" del siglo XIX: no conformes con lo que, creían, era una mera copia de la realidad visible, se propusieron obtener imágenes que, como exigía un crítico inglés, fueran capaces de bosquejar la Belleza, en lugar de tan solo representar la Verdad.[74] Uno de ellos, el escultor Adam-Salomon, se complacía en la producción

de retratos que, a causa de su "iluminación al estilo de Rembrandt" y sus drapeados de terciopelo, hicieron que Lamartine se retractase de su opinión inicial, según la cual las fotografías eran simplemente un "plagio de la naturaleza".[75] La cámara, "este nuevo pintor", reasumió de este modo la función de un pintor en el sentido tradicional. Tampoco importan a los fotógrafos experimentales de nuestros días las habilidades específicas de aquella. Todo lo contrario: con frecuencia, parten deliberadamente del punto de vista realista y utilizan las técnicas a su disposición para producir imágenes que bien podrían pasar por reproducciones de pinturas abstractas.[76] En el cine, los mismos anhelos de emancipación del mundo exterior, de autoexpresión y composición redondeada, se manifiestan una y otra vez. Los artistas cinematográficos de vanguardia de los años veinte, por ejemplo, editaban material pictórico en lo demás realista de acuerdo con ritmos musicales, inventaban formas libremente en lugar de descubrirlas, y empleab in las tomas de la vida real para ilustrar contenidos y significados que no se encontraban en absoluto sugeridos con claridad por las imágenes efectivamente mostradas.[77] Debería ser esperable que intenciones similares tomen cuerpo en la historiografía, tanto más cuanto que la historia coincide con el oficio de la cámara en que ambos desafían a sus expertos a capturar un universo dado. El desafío es lo suficientemente estricto como para despertar el deseo de abandonarlo. Para permanecer dentro del ámbito del arte, numerosos escritos históricos dan la impresión de estar determinados, más por los propósitos de la forma inherente correspondiente a sus autores, que por la conformación peculiar del material. Está de más decir que no me refiero aquí a vidas noveladas ni cosas por el estilo, sino a obras de eruditos profesionales. Ellos testimonian una aguda conciencia respecto de las disposiciones estructurales y las cuestiones de estilo; y los rodea un aire de completitud que recuerda la textura compacta de las fotografías experimentales. Uno se pregunta, por ejemplo, si *El otoño de la Edad Media* de Huizinga no surge, en primer lugar, de su deseo de configurar una disposición de ánimo, y de un interés por la Belleza que limita el alcance de sus investigaciones, al tiempo que las estimula y orienta.[78]

Aunque Pieter Geyl critica la actitud estetizante detrás de esta obra, no puede evitar considerarla una "obra maestra".[79] Es verdad que en la casa

del Padre hay muchas habitaciones; pero ¿no es igualmente cierto que, desde un punto de vista secular, tal o cual mansión pueden ser preferibles al resto? Sostengo que los productos de un medio con características específicas son más satisfactorios si se desarrollan a partir de estas características. Para expresar lo mismo en términos negativos, una realización que desafía sus propiedades, si es que posee alguna, es propensa a ofender nuestra sensibilidad; las viejas estructuras de hierro, con sus préstamos a la arquitectura en piedra neogótica, son tan irritantes como venerables. Se sigue de este principio –al que llamé "principio estético básico" en mi *Teoría del cine*[80]– que el fotógrafo no alcanzará su plena justificación si no intenta hacer lo que su cámara le permite hacer mejor que cualquier otra cosa; esto es: debe ir hasta el límite al registrar y penetrar la realidad física. Imaginemos dos retratos fotográficos, uno con el carácter de una autorrevelación fortuita, todavía "empapado de la apariencia de la vida",[81] y el otro tan estilizado en términos de iluminación, de fondo, etc., que ya no sugiere la vida en su fluir: no hay duda de que el primero nos resultará más intrínsecamente fotográfico que el segundo. Puede decirse que el abordaje del fotógrafo es "fotográfico" si sus aspiraciones formativas confirman sus intenciones realistas, en lugar de oponerse a ellas. Esto implica que se parece menos al artista expresivo que al lector imaginativo inclinado a estudiar y descifrar un texto elusivo. Su "intensidad de visión" –los del gremio la tienen– debería estar arraigada en "el respeto real por la cosa que tiene delante de él".[82] En virtud del poder revelador de la cámara, posee, asimismo, rasgos de un explorador que, lleno de curiosidad, vaga por espacios aún no conquistados. El fotógrafo genuino no evoca su ser para liberarlo en creaciones autónomas, sino para disolverlo en las sustancias de los fenómenos de la vida real que están ante su lente, de manera que ambos son dejados intactos y vueltos transparentes. Si la fotografía es un arte, lo es con una diferencia: en contraposición con las artes tradicionales, se enorgullece de no consumir completamente su materia prima.

Unas pocas líneas después de haber indicado su propósito de mostrar "*wie es eigentlich gewesen*", Ranke hace un comentario de importancia similar: "No puede esperarse que la escritura de la historia posea el mismo desarrollo libre de su tema que, al menos en teoría, se espera de una obra literaria".[83] (Vagas como son las observaciones teóricas de Ranke, poseen

la ventaja de no ser el resultado de un entretenimiento con una serie de abstracciones, sino de su pura experiencia como historiador en ejercicio). Lo que quiere expresar es lo siguiente: concierne al historiador presentar y explicar adecuadamente los asuntos humanos del pasado. Esto a su vez significa que su oficio le impone ciertas restricciones. Carece de la libertad del novelista y del dramaturgo para alterar o dar forma a su material como a él le plazca. Ranke formula, así, un principio que delimita el campo de la historiografía; su función es la de la señal de "prohibido pasar", que advierte a los transgresores potenciales contra los riesgos en que pueden incurrir. ¿Es necesario decir que este principio –de cuya validez para la historia en el sentido moderno apenas puede dudarse– concuerda con el "principio estético básico" que sirve como criterio para las actividades fotográficas? En exacta analogía con el abordaje fotográfico, el "abordaje histórico" se vuelve realidad solo si la intuición espontánea del historiador no interfiere con su lealtad a la evidencia, sino que, por el contrario, logra que su concentración empática se beneficie de ella. Ahora se comprenderá mejor por qué los historiadores están llenos de desconfianza respecto de las especulaciones filosóficas que, como prendas demasiado amplias, cuelgan alrededor del cuerpo de los hechos, y por qué abrigan escrúpulos, legítimos o no, sobre los escritos históricos cuya belleza literaria se destaca de manera sospechosa.

Lo que importa tanto en la fotografía como en la historia es, obviamente, el "correcto" equilibrio entre las tendencias realista y formativa. Las condiciones bajo las que dicho equilibrio se materializa pueden tipificarse mediante una fórmula simple, cuasi matemática: Tendencia Realista ≥ Tendencia Formativa. Esta fórmula abarca una diversidad de casos. Pueden ser dispuestos en un *continuum*, uno de cuyos polos propongo asignar a aquellas exposiciones destinadas a dejar al descubierto, tan fielmente como sea posible, una porción de la realidad dada. Estoy pensando en las numerosas reseñas históricas orientadas hacia los hechos que, a menudo en forma de monografías, se concentran en la exhibición de un complejo de acontecimientos, desarrollos o situaciones con apenas una mínima interferencia de preferencias subjetivas y propósitos formativos. Sus equivalentes en el ámbito del trabajo con la cámara son registros pictóricos directos, como las fotografías sin artificios, las tomas

impersonales de noticiario, y otras cosas por el estilo. Las exposiciones en esta línea están próximas a ser reproducciones. Pero al menos cumplen con el requisito mínimo de sus medios respectivos. El polo opuesto del *continuum* está ocupado por escritos en los que la espontaneidad y la receptividad parecen encontrarse en un estado de equilibrio, en que la interpretación armoniza tan perfectamente con los datos pertinentes que ni los aplasta, ni deja restos sin elaborar. La imagen de Alfred Stieglitz de un grupo de árboles apiñados es una fotografía de árboles realmente existentes y, al mismo tiempo, una imagen memorable –¿o debería decir una alegoría?– de la tristeza otoñal. Entre los paralelos con los que me he encontrado en la historiografía, el "principio de disyunción" de Panofsky es un ejemplo óptimo. De acuerdo con él, en la Alta y la Baja Edad Media, las obras de arte que toman prestada su forma de un modelo clásico están investidas, por lo general, de significación cristiana, mientras que las obras de arte que ilustran un tema clásico tomado de fuentes literarias paganas invariablemente representan su tópico en forma no clásica, contemporánea.[84] El principio concuerda tan claramente con los hallazgos de la investigación empírica, que Panofsky debe hacer enormes esfuerzos a la hora de explicar las excepciones que se conocen a la primera alternativa. Si este equilibrio es tensado, se vuelve, en efecto, muy precario: a primera vista, ciertas fotografías –p. ej., *Desde la torre de la radio de Berlín*, de Moholy-Nagy– parecen composiciones no objetivas, mientras que en un examen más cercano se revelan como reproducciones de objetos naturales desde un ángulo de cámara no convencional. Un ligero cambio de énfasis en la misma dirección, y el "correcto" equilibrio entre reproducción y construcción se ve alterado. Entramos en la región en la que los impulsos formativos del historiador superan sus intenciones realistas...

Hay, pues, una analogía fundamental entre la historiografía y los medios fotográficos: como el fotógrafo, el historiador se resiste a descuidar, en virtud de sus preconceptos, su obligación de registrar, y a consumir plenamente la materia prima que intenta moldear. Pero esta no es la historia completa. Otra analogía básica se relaciona con el contenido peculiar de ambos campos de actividad. A condición de que reconozcan el "principio estético básico", las cámaras fotográfica y cinematográfica habitualmente ponen el foco en un mundo que no es ciertamente la naturaleza

abstracta de la ciencia. Tampoco es un mundo en el que se insinúa un cosmos bien ordenado, puesto que "no hay Cosmos en la pantalla, sino una tierra, árboles, el cielo, calles y trenes...".[85] En lugar de ello, la "realidad de la cámara" –la clase de realidad sobre la que el fotógrafo o el director cinematográfico abren su lente– posee todos los rasgos distintivos de la *Lebenswelt*. Comprende objetos inanimados, rostros, multitudes, gente que se entremezcla, sufre y espera; su gran tema es la vida en su plenitud, la vida tal como la experimentamos comúnmente.

No es de extrañar que la realidad de la cámara sea análoga a la realidad histórica en términos de su estructura, de su constitución general. Exactamente como la realidad histórica en parte sigue un patrón y es, en parte, amorfa: una consecuencia, en ambos casos, del estado de semicocción de nuestro mundo cotidiano. Y presenta rasgos del tipo al que pertenecen las características del universo del historiador. En primer lugar, los fotógrafos parecen ser propensos a realzar la naturaleza contingente de su material. Los acontecimientos azarosos son la sustancia misma de las fotos; los fotógrafos auténticos dan la impresión de elegir sus temas por el camino. De igual modo, los directores tienen afición por plasmar impresiones pasajeras y encuentros imprevisibles. (Que esta susceptibilidad para lo accidental más que para lo providencial puede ser transformada en una ventaja por los historiadores es algo que fue reconocido ya en los comienzos de la fotografía. En el *Brockhaus Lexikon* de 1840, las historias contemporáneas de Friedrich von Raumer son elogiadas por parecerse a daguerrotipos, en la medida en que capturan al vuelo "las sombras fugaces del presente").[86] Dado que las configuraciones azarosas son fragmentos, la fotografía tiende aún más a sugerir la infinitud. Su marco señala un límite provisorio; su contenido apunta más allá del marco, y refiere a una multiplicidad de fenómenos de la vida real que no resulta posible abarcar en su totalidad. ¿Y los filmes? Es como si estuvieran animados por el deseo quimérico de establecer un *continuum* de existencia física, con todas sus correspondencias psicológicas y mentales. Para volvernos conscientes de ello, los directores a menudo se desvían de la acción que representan sin otra razón que la de explorar el entorno visible en el que ella tiene lugar; así, Olivier, en su *Hamlet*, hace que su cámara viaje incesantemente y ofrezca un "paneo" de los interiores laberínticos de un

–¡ay!– Elsinore construido en un estudio. O una aparente *Gestalt* es desglosada en elementos virtualmente incontables; un caso paradigmático es la tentativa de Eisenstein de evocar, en su abortada adaptación para la pantalla de *Una tragedia americana*, la infinidad de factores que asumen un papel decisivo en la decisión de Clyde de asesinar a Roberta.[a] A esto hay que agregar, asimismo, la afinidad de la cámara por lo indeterminado. Sin duda, el fotógrafo dota a sus imágenes de forma y significado en la medida en que realiza elecciones deliberadas. Pero, aunque selectivas, sus fotos son proclives a registrar la naturaleza en crudo. Como los propios objetos naturales, ellas se verán, por consiguiente, rodeadas de un ribete de significados múltiples e indeterminados. Lo mismo es válido para los filmes, por supuesto. Al discutir las propiedades de la toma cinematográfica, un crítico francés observa sagazmente que ella "delimita sin definir" y que posee la cualidad, "única entre las artes, de no ofrecer más explicaciones que la realidad".[87]

Pero ¿cuál es la ventaja de entregarse a la identificación de analogías? ¿Por qué adorar un tema solo para dejarlo plantado por otro similar? Del mismo modo, los monos se balancean de rama en rama, de árbol en árbol. Y más aún, tales comparaciones son con demasiada frecuencia productos de la pereza intelectual. Sirven para colocar un tópico aparentemente familiar por el desconocido que se está considerando; y los que las plantean usualmente sacan provecho de semejanzas superficiales para regresar, tan pronto como sea posible, al puerto del cual se aventuraron a partir. Sin embargo, en el caso de las presentes reflexiones, los procedimientos analógicos se ven justificados, si no exigidos, por dos razones. Primero, la analogía entre la historiografía y los medios fotográficos no es solo un recurso conveniente, sino que resulta del hecho concreto de que el trabajo en las dos áreas gira alrededor de condiciones idénticas: ambos oficios están dedicados a ocuparse de mundos dados de estructura comparable y, por consiguiente, a canalizar las posibilidades creativas de los que los llevan a cabo de manera similar. Segundo, el campo de la historia está abarrotado de hábitos de pensamiento heredados y temas de larga data que, en su conjunto, lo vuelven casi impenetrable. El dominio del razonamien-

a. Ver páginas 74-75.

to abstracto, bajo los auspicios de la ciencia y la filosofía tradicional, es propenso a obstaculizar todos los esfuerzos para interpretar las experiencias y aspiraciones peculiares de esta área en términos realmente adecuados. De hecho, el área entera se ve impregnada de, y ensombrecida por, una curiosa combinación de percepciones concretas *ad hoc* y generalidades imprecisas. Agreguemos a esto que modalidades viejas de conversar con el pasado –por ejemplo, la concepción cristiana de la historia– sobreviven obstinadamente y, camufladas o no, continúan demostrando que son atractivas; su presencia no puede sino crear una engañosa apariencia de familiaridad que desdibuja aún más el panorama. En contraposición con este estado de cosas, el universo del fotógrafo es, de alguna manera, más accesible. En tanto medios pictóricos, la fotografía y el filme hablan directamente a los sentidos; y todo aquel que es sensible a los valores estéticos se encuentra, en principio, en posición de evaluar sus bellezas, potencialidades y limitaciones particulares sin mayores problemas. Esto abre caminos prometedores para el análisis. Al margen de que la analogía con la fotografía permite desfamiliarizar aspectos habituales en el campo histórico, es probable que nuestra comprensión de algunas de las cuestiones con las que el historiador debe enfrentarse se vea beneficiada, en gran medida, por la apelación a cuestiones análogas en el oficio fotográfico. Implicaciones y soluciones ocultas en el ámbito histórico tienen aquí gran posibilidad de volverse visibles de improviso. Puede anticiparse que la narrativa cinematográfica es especialmente rica en indicios que ofrecen una oportunidad para iluminadoras comparaciones.

3
Interés presente

"En el vasto mar en el que nos aventuramos", dice Burckhardt en el pasaje inicial de su *Renacimiento*, "son múltiples las rutas y las direcciones y las posibilidades; los elementos de investigación preliminar que han servido de base al presente trabajo, en manos de otro hubieran podido fácilmente [...] producir resultados esencialmente distintos".[88] El comentario de Burckhardt, hecho en tan importante lugar, da testimonio de su elevada conciencia sobre el papel que el punto de vista y, en efecto, el carácter personal del historiador juegan en la reproducción y comprensión del pasado. (La razón de por qué el conocimiento histórico implica a la subjetividad en una medida mayor que, estrictamente, el conocimiento científico consiste sobre todo en el hecho de que diferentes universos desafían las capacidades formativas del investigador de maneras diferentes. Mientras que la determinación del mundo de la ciencia, esta red de relaciones entre elementos abstraídos de, o impuestos a, la naturaleza, requiere la imaginación matemática más que, digamos, la ingenuidad moral, la penetración del mundo del historiador, que se resiste al fácil desglosamiento en unidades repetibles, exige los esfuerzos de un yo tan polifacético como los asuntos humanos examinados.[89] Que estos puedan, en alguna medida, ser sometidos a un tratamiento científico propiamente dicho, es una cuestión completamente diferente).

Dadas las funciones cognitivas del yo del historiador, una definición de su naturaleza parecería ser altamente deseable. ¿No debería, al menos, poderse sujetar, pare decirlo de alguna manera, esta entidad escurridiza a la estaca de un conjunto de condiciones racionalmente controlables? Aquí es donde ingresa una teoría en lo que –para expresarlo en términos de esa

teoría– no podría surgir sino como consecuencia del historicismo. Como los propios escritos históricos son productos de la historia –discurre el razonamiento–, las concepciones que expresan dependen de la ubicación de los autores en tiempo y lugar. Esta proposición significa dos cosas: que la mente del historiador está moldeada por influencias contemporáneas y que, a su vez, su inquietud por asuntos contemporáneos explica el porqué y el cómo de su devoción por el pasado. El presente vivo se identifica, así, con la fuente y con la meta de la historia. Los principales exponentes de este "interés presente" son Croce y Collingwood. Sin dejar de lado el poder condicionante del contexto del historiador, prestan especial atención a la necesidad de su implicación, moral o de otro tipo, en los problemas de su tiempo. Es conocida la sentencia de Croce según la cual la historia es la historia contemporánea;[90] la complementa sosteniendo que "solo un interés en la vida presente puede movernos a indagar un hecho pasado".[91] (Como persona e historiador, él mismo estaba animado por un magnífico interés por la causa de la libertad). De manera similar, Collingwood caracteriza al historiador como un "hijo de su tiempo"[92] que "re-encarna" el pasado a partir de su inmersión en los problemas del presente.[93] Además, ambos pensadores advierten la necesidad de justificar su énfasis en el presente dotándolo de significado metafísico. Esto los conduce a terrenos cenagosos, en tanto que ambos refutan, o pretenden refutar, cualquier principio que gobierne la totalidad de la historia humana y, sin embargo, no pueden evitar reintroducir alguno con el propósito de explicar el carácter único del momento presente. Bastará mencionar que Croce concibe este momento como una fase –la fase temporalmente final– de un movimiento dialéctico y, en general, progresivo. Ciertamente, Collingwood, que reduce radicalmente la historia a la (más manejable) historia del pensamiento, no comparte la creencia de Croce en el progreso total,[94] pero él también sostiene que los sucesivos pensamientos del pasado forman una cadena comprensible que conduce hacia, y alcanza su punto culminante en, el presente. De acuerdo con ambos, el historiador ideal es el portavoz de la última voluntad de la Historia o, en palabras de Croce, del "espíritu" que *es* historia y que "lleva en sí toda su historia".[95] Siempre que los filósofos especulan en torno a la "idea de historia", el "Espíritu del mundo" hegeliano asoma detrás de los arbustos. Finalmente, ambos pensadores

insisten en que el historiador no puede descubrir aquello que es esencial en la historia a menos que reconstruya el pasado a la luz de lo que Collingwood llama su "imaginación a priori"; una imaginación que, de acuerdo con la premisa, se orienta hacia las exigencias de la situación en la que él se encuentra. En efecto, si, como Collingwood y Croce por igual dan por sentado, el momento presente contiene virtualmente todos los momentos que lo preceden, solo aquellos que realmente viven en y con el presente serán capaces de llegar hasta el núcleo de la vida pasada. Según esta perspectiva, la verdad histórica es una variable del interés presente. El tiempo del que el historiador es hijo no solo le transmite sus preferencias y prejuicios sino que, además, recompensa su dedicación a las tareas peculiares que aquel le impone ofreciéndole una guía cuando se aventura en la oscuridad de los tiempos pretéritos.

Sin duda, hay algo que decir a favor de esta proposición. La primera de las dos premisas que comprende –la premisa del impacto del "*milieu*" del historiador en su pensamiento (inconsciente)– es, en efecto, respaldada por más de un historiador en ejercicio.[96] De hecho, suena como algo casi evidente. En su camino a través del tiempo, las naciones, sociedades y civilizaciones se ven usualmente confrontadas con problemas que, delimitando su horizonte, cautivan la atención de todos los contemporáneos. Pensemos en asuntos del momento tales como la lucha por la supremacía entre los bloques democrático y comunista, el avance revolucionario de la tecnología occidental, la transición de un marco de referencia nacional a uno global, el incremento del tiempo libre y la consiguiente demanda de "cultura de masas" a una escala hasta el momento inaudita, etc.: todo lo que deseamos y tememos se relaciona con estas cuestiones, sepámoslo o no. Literalmente hipnotizan la mente; y, surgiendo de la trama entrecruzada de opiniones divergentes, su confuso barullo llena el aire permanentemente. Su aparente inevitabilidad concede razón al consejo de Carr: "antes de estudiar al historiador, estudien su contexto histórico y social".[97] Entregados a estudios en esta línea, los historiadores de la historiografía plantean numerosas observaciones, en el sentido de que los escritos históricos tienden a reflejar respuestas a los tópicos permanentes de los períodos de los que surgen. Butterfierld, por ejemplo, señala con perspicacia

que la postura que asumieron los historiadores alemanes del siglo XIX en la, por entonces, feroz disputa política entre proaustriacos y proprusianos, automáticamente tiñó sus ideas acerca de las consecuencias benéficas o desastrosas de la monarquía medieval alemana. Como resultado, "los problemas de la historia medieval alemana fueron escenificados sobre el trasfondo de la lucha decimonónica entre Prusia y Austria, aunque esto suponía un enorme anacronismo".[98] Tales intentos de demostrar el carácter proyectivo de la historiografía son innumerables. Aquí ofrecemos, elegidos al azar, algunos de los hallazgos que produjeron: la ética de Kant se deriva de las convicciones morales del pietismo alemán;[99] el Demóstenes de Niebuhr es Stein o Fichte un apenas disfrazado, y su Queronea es la contraparte de Jena;[100] la obra de Gibbon lo revela como un discípulo de Voltaire, un "*Européen de l'âge des Lumières*";[101] y, por supuesto, nadie puede dejar de notar que la Historia de Roma de Mommsen refleja las perspectivas de los liberales alemanes de 1848.[102] (El propio Mommsen era bastante consciente acerca del "tono moderno" de su relato, en el que deliberadamente empleó términos políticos contemporáneos para "hacer descender a los antiguos desde sus fantásticos pedestales hasta el mundo real").[103]

Hallazgos de este tipo nos resultan inmediatamente plausibles porque estamos acostumbrados a atribuir a las influencias contextuales, y a otras cosas por el estilo, el poder de dominar las mentes. Por eso es natural para nosotros pensar en el historiador como un hijo de su tiempo. Sostengo que esta premisa, en apariencia evidente por sí misma, es el resultado de un razonamiento defectuoso. No puede ser mantenido a menos que se acepte la doctrina de Croce que sostiene que el período histórico es una unidad imbuida del "espíritu" de ese período, que cualquiera de tales períodos es una fase del proceso histórico, y que el proceso histórico debe ser imaginado como un movimiento dialéctico cuyas fases sucesivas se encuentran conectadas en corma significativa unas con otras. (No hace falta mencionar que la tesis de Collingwood según la cual el "pensamiento presente" lo abarca todo se halla en la misma línea que la de Croce). De manera que es posible, en efecto, definir el yo del historiador en términos de su ubicación en el tiempo; él realiza su verdadera naturaleza si se adecua al espíritu del período al que pertenece. Sin embargo,

la doctrina Croce-Collingwood adolece de dos irremediables defectos: descansa sobre la insostenible premisa según la cual el flujo del tiempo cronológico es el portador de toda historia; y entra en flagrante conflicto con un amplio conjunto de experiencias concernientes a la estructura de ese período. Como los conceptos interrelacionados de período y de tiempo histórico serán tratados más adelante,[a] me limitaré aquí a un señalamiento, algo provisorio, respecto de la inadecuación entre la doctrina y estas experiencias. Contrariamente a lo que Croce postula, el período típico no es tanto una entidad unificada con un espíritu propio como un precario conglomerado de tendencias, aspiraciones y actividades que, con bastante frecuencia, se manifiestan independientemente unas de otras. Esto no supone negar la existencia, en cualquier momento dado, de ciertas creencias, metas, actitudes, etc., extendidas e incluso imperantes. Me atrevo a conjeturar que su presencia, un hecho empírico más que una necesidad metafísica, se ve en alguna medida explicada por el "principio de economía mental", determinado en el capítulo 1; por lo demás, ¿no sería sorprendente que no hubiera interacción alguna entre los elementos heterogéneos que constituyen un período? La simultaneidad también favorece la cohesión. Pero en el caso de que el período sea una unidad, se trata de una unidad difusa, fluida y esencialmente intangible. Notemos la admirable cautela con la que Marc Bloch aborda una cuestión que Croce resuelve dogmáticamente. Bloch, un verdadero historiador de historiadores, reconoce el influjo que, en el apogeo de la era feudal, la cultura francesa en su totalidad ejercía sobre Europa, y luego añade, de manera tentativa, algunas razones para tal éxito arrollador. Que no daba mucho crédito a estas razones es algo que se deduce de su comentario final: "Pero, dicho esto, queda por preguntarse si no es vano el esfuerzo de pretender explicar lo que, en el estado presente de nuestros conocimientos sobre el hombre, parece ser del dominio de lo inexplicable: el *tonus* de una civilización y sus capacidades magnéticas".[104]

Y este es el punto al que quería llegar. Si el "contexto histórico y social" del historiador no es un todo verdaderamente autosuficiente, sino un frágil compuesto de iniciativas en permanente flujo, la suposición de que aquel moldea la mente del historiador tiene poco sentido. Solo tiene

a. Ver Capítulo 6.

sentido en el marco de una filosofía que, como la de Croce, hipostasia el espíritu de un período, reivindica nuestra dependencia de él y determina, de este modo, la ubicación de la mente en el proceso histórico desde arriba y desde afuera. Vistas desde adentro, las relaciones entre la mente y su contexto son indeterminadas. Aun suponiendo que las influencias contemporáneas fueran mejor definibles de lo que realmente lo son, su poder vinculante se vería aún limitado por la libertad de la mente para dar comienzo a nuevas situaciones y nuevos sistemas de relaciones. Luego de haber deducido brillantemente los efectos que la Atenas de Pericles tuvo sobre la formación del pensamiento de Tucídides, Finley, el filólogo clásico de Harvard, expresa algunos reparos respecto de sus propias inferencias; declara que "la influencia del mundo contemporáneo sobre cualquier hombre es de una complejidad tal que desafía hasta el más crudo análisis".[105] Su circunspección puede compararse favorablemente con esa clase de observaciones que son caras a los estudiantes de historiografía; observaciones que se agotan en mostrar que tal o cual historiador proyecta sin intenciones algunas ideas contemporáneas influyentes en sus exposiciones del pasado. Sin duda, tales proyecciones efectivamente ocurren, pero no son de ninguna manera inevitables. Maitland, por ejemplo, sabía cómo evitarlas, y de este modo supera al obispo Stubbs, su contemporáneo, que sin darse cuenta añadió el liberalismo victoriano "al cargamento que los anglosajones trajeron consigo a Inglaterra desde los bosques del norte de Alemania".[106] Sin embargo, en este punto se insinúa una objeción que parece confirmar el influjo del tiempo y del lugar. ¿No nos es posible, a menudo, descubrir los períodos en los que se originaron documentos, productos literarios y obras de arte? Lo es, indudablemente. En un análisis más minucioso, sin embargo, este argumento frustra su propósito, pues, en general, las realizaciones del pasado pueden ser fechadas solo sobre la base de características que no implican, o al menos no necesitan implicar, sus intenciones y significados intrínsecos. Peculiaridades estilísticas, referencias a acontecimientos por lo demás familiares, la apelación a un conocimiento imposible de obtener antes de determinado momento histórico, etc., pueden ofrecer pistas. Por otra parte, como ocurre con toda evidencia circunstancial, las conclusiones extraídas de estas características secundarias no son en absoluto verdades irrefutables. En resumen,

la entera premisa aquí examinada está subordinada a la creencia de que la gente realmente "pertenece" a su período. Esto no es necesariamente así. Vico es un ejemplo sobresaliente de extraterritorialidad cronológica; y sería extremadamente difícil derivar la compleja y ambivalente fisonomía como historiador de Burckhardt de las condiciones bajo las que vivió y trabajó. Como los grandes artistas y pensadores, los grandes historiadores son monstruosidades biológicas: engendran el tiempo que los ha engendrado a ellos. Quizás lo mismo resulte válido para los movimientos de masas y las revoluciones.[107]

De acuerdo con la segunda premisa inherente a la teoría del interés presente, el historiador no solo es un hijo de su tiempo, sino además un hijo completamente entregado a él. Debe estar movido por un profundo interés por sus problemas, aflicciones y objetivos; de lo contrario, el pasado que él pretende resucitar no llega a cobrar vida. Croce y Collingwood llevan esta línea de pensamiento a su conclusión lógica arguyendo que la orientación al presente es el requisito previo de cualquier reconstrucción significativa de la realidad histórica.

Su proposición radical arroja luz sobre las peligrosas implicancias de la premisa que está en su base. Intento mostrar que esta premisa comporta un cambio de énfasis desde la tendencia realista a la tendencia formativa que amenaza con alterar el "correcto" equilibrio entre ambas.[a] Los historiadores que avanzan directamente a partir del interés presente son proclives a ocultar y, en efecto, a hundir, la evidencia. Un buen ejemplo es el siguiente: bajo la presión de las preferencias convencionales y, me imagino, de las demandas del lector contemporáneo, los biógrafos de Cortés han caracterizado hasta el momento solo los acontecimientos más dramáticos de su vida –la conquista del imperio azteca, la expedición a Honduras, etc.–, sin recurrir como fuente al rico material que se halla en los archivos de México y España, que les habría permitido arrojar luz sobre la carrera posterior del conquistador.[108] La agresividad del investigador tiende a hacer que el pasado retroceda, asustado, hacia el pasado; en lugar de conversar con los muertos, él es quien habla la mayor parte del tiempo. Recordemos el comentario de Butterfield acerca del "enorme

a. Ver páginas 100-101.

anacronismo" del que fueron víctimas las historias medievales alemanas del siglo XIX, debido a que sus autores se dejaban llevar ingenuamente por sentimientos proprusianos o proaustriacos.

Vale la pena detener la mirada en el argumento de Collingwood en defensa de su posición. Ciertamente, igual que Croce, señala la necesidad que el historiador tiene de asentar los hechos, o lo que él comúnmente cree que son los hechos, con docta precisión; incluso le pide que "re-encarne" las experiencias pasadas; un pedido que, obviamente, exige el esfuerzo, por parte del historiador, de dejar de lado las experiencias del momento presente. Sin embargo, al mismo tiempo, Collingwood caracteriza al historiador ideal en términos tales que hacen parecer improbable que logre, en algún momento, estar a la altura de estas obligaciones. Equivalente del científico natural de Bacon, el historiador de Collingwood trata la historia como si fuera naturaleza. En lugar de esperar a lo que las fuentes puedan tener el deseo de contarle, indaga su material de acuerdo con sus pálpitos e hipótesis y, como un experimentador científico, lo fuerza a responder sus preguntas.[109] Cómo el pobre hombre se las arreglará para obtener respuestas sustanciales del pasado –un pasado que no es meramente naturaleza–, es algo que Collingwood no se molesta en revelarnos.

O, más bien, intenta aclarar la cuestión comparando al historiador con el sabueso de las novelas policiales.[110] Tal como lo ve, ambas figuras coinciden en detectar verdades ocultas mediante un interrogatorio activo. Es un detective particular el que Collingwood tiene en mente: el incomparable Monsieur Hércules Poirot de Agatha Christie. Este modelo arquetípico del historiador collingwoodiano ridiculiza a la policía por reunir todo lo que en algún momento podría resultar ser una pista y, estrictamente en contra de los pedestres métodos policiales, declara con empatía que el secreto de la detección consiste en emplear las "pequeñas células grises" de uno. En palabras de Collingwood: "No puedes reunir tu evidencia antes de empezar a pensar, quiso decir [Poirot]; porque pensar significa hacer preguntas (lógicos: tomen nota, por favor), y nada es evidencia sino en relación con alguna pregunta determinada".[111] Ahora bien, a pesar de lo mucho que admiro la milagrosa "imaginación a priori" de Hércules Poirot –milagrosa porque con frecuencia da en el blanco en ausencia de cualquier pista palpable–, como asiduo lector de narraciones

policiales me veo obligado a admitir que no es el único detective con una trayectoria sobresaliente, y que algunos de sus pares están poco inclinados a coincidir con él en este sentido. El comisario Arnold Pike de Scotland Yard, por caso, héroe de la encantadora historia *Murder Gone Mad*, de Philip MacDonald, se niega a recurrir a sus "pequeñas células grises" al comienzo de la investigación: "Solo intento reunir hechos, parezcan o no tener relación alguna con el caso. De manera que, cuando haya estado escarbando durante un tiempo suficiente y con suficiente esfuerzo, tal vez desentierre, repentinamente, algo que parezca hacer *click* en mi cabeza y se convierta en un buen punto de partida para pensar".[112] Podría además agregar que su pensamiento posterior es, en efecto, muy ingenioso. Hay, pues, sabuesos y sabuesos. La moraleja es que Collingwood debería haber leído más novelas policiales.

Afortunadamente, el hechizo que esta teoría ejerce sobre él se extingue por momentos; lo que, en tales ocasiones, le permite a Collingwood darse cuenta de que su historiador está en aprietos; se ve enfrentado con el problema de resucitar un pasado cuya naturaleza tiende a ser ocultada por su implicación en el tiempo presente. El problema así planteado solo admite una "solución": si el historiador no va seriamente en busca de la evidencia y se aproxima a ella –si insiste en su orientación al presente–, hay que hacer que la evidencia se mueva hacia él. Collingwood, decidido a demostrar que la marcada agresividad y el contacto íntimo con el material dado bien pueden ir juntos, se aprovecha ávidamente de esta aparente posibilidad. Alega que los historiadores deberían concentrarse en acontecimientos y desarrollos por los que muestren genuina afinidad.[113] La idea detrás de su recomendación es que la atracción que tal o cual aspecto de la realidad histórica ejerce sobre el historiador será a cambio retribuida; esto es, hará que todos los hechos relevantes salgan de prisa de sus escondites, como arrastrados hacia él por una suerte de poder magnético. Así, quedan a su entera disposición para las preguntas. Tampoco necesita indagar mucho más acerca de ellos; gracias a la empatía con su materia, sabe todo lo que hay que saber al respecto desde adentro. Se entiende que la recomendación de Collingwood –a propósito, no es el único en ofrecerla[114]– no consigue hacer desaparecer el problema que está destinada a resolver. Suponiendo que, bajo determinadas circunstancias, el

historiador que sigue esta recomendación logre tender un puente entre sus "pequeñas células grises" y la evidencia lejana, ¿qué ocurrirá con esas porciones del pasado que no pulsan en él una cuerda empática? ¿Están destinadas al olvido? Algo que es más importante aún: el dispositivo en el que se refugia Collingwood se basa en la creencia en que el amor nos hace ver. Y en efecto así es. Sin embargo, lo opuesto también es cierto, especialmente cuando el amor está inseparablemente asociado con el interés presente. Entonces, con toda probabilidad, la afinidad de un historiador con su tema lo enceguecerá en lugar de volverlo más sensible a sus cualidades específicas. *Age of Jackson*, de Arthur Schlesinger Jr. –ciertamente un producto de la empatía por esta época– es considerada, no tanto una contribución a la erudición histórica original, cuanto "el volumen políticamente inspirado de un joven humanitario que logró crear una imagen popular de Jackson como precursor de F.D.R".[115] Collingwood recurre a un procedimiento poco efectivo; y rechaza precisamente la clase de amor que realmente abre los ojos: el amor al pasado por el pasado mismo.

Pero su apelación a las afinidades electivas juega un papel marginal después de todo. En último análisis, la doctrina Croce-Collingwood se funda en la convicción de los dos pensadores en que la historia equivale a algo así como un conjunto comprensible, una disposición de cosas inteligible. En efecto, *deben* postular que el universo histórico forma un todo para justificar su identificación con la historia en tanto historia contemporánea. La ecuación es significativa solo si se piensa que el material del historiador constituye un "cosmos" consistente y medible de alguna clase. Solo entonces se encuentra él en posición de entregarse a su orientación al presente y aun así tener acceso al pasado; solo entonces puede reconstruir los pensamientos del pasado desde el pensamiento del presente sin correr el riesgo de construirlos erróneamente. En tanto elementos de un, por así llamarlo, sistema cerrado, puede esperarse que todas las piezas de evidencia que reúna caigan por sí solas en el lugar que les corresponde. La teoría del interés presente depende de la idea de un sistema tal, esto es: de uno de los sueños imposibles de la razón liberada. Una vez que este sueño se abandona, es fácil ver que el interés presente carece de la magia que le atribuyen Croce y Collingwood; que los hechos históricos son los suficientemente obstinados como para no revelar su secreto a un historiador que simplemente los trata a la manera de un experimentador científico.

Las últimas consecuencias de esta teoría –consecuencias que, no obstante, Croce y Collingwood difícilmente habrían aprobado– se ven ilustradas por un género pseudohistórico que se halla en la región fronteriza entre la historia propiamente dicha y la profecía. Nacido de un interés existencial por el presente y por el futuro que dormita en su seno, el género en el que estoy pensando surge de la experiencia de que el modo en que concebimos el pasado nos ayudará a alcanzar nuestras metas (u obstaculizará su consecución). "La historia se alimenta de la historia".[116] No es mi intención sugerir, por supuesto, que todas las historias partidarias de una causa se sitúan en esa región fronteriza. Todo es cuestión de grado. Sin duda, todos los informes católicos y protestantes sobre la Reforma están en mayor o menor medida "comprometidos"; no obstante, buena parte de ellos son verdaderas historias, en tanto se originan con frecuencia en un admirable esfuerzo por presentar su material con distancia erudita. Esta propiedad suya los vuelve diferentes frente a lo que me gustaría llamar historias "existenciales". Tan pronto como la pasión apologética del historiador excede su capacidad de distancia, cruza el umbral que separa el pasado como campo de estudio del pasado como medio de exhortación, como un acicate, un ardiente desafío. La historia, tal como fue concebida por los profetas judíos, es una serie de transacciones parcialmente sobrenaturales, en que la cólera o el perdón divinos intervienen constantemente en el curso de los acontecimientos seculares. Del mismo modo, los pueblos que adquieren la condición de Estado o que asumen una nueva existencia son propensos a inventar un pasado que los convierte en portadores oficiales de destinos significativos. Un sugerente caso ilustrativo es el del joven Nietzsche, que en su ensayo *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida] aboga por tales usos o abusos del pasado. Allí condena a los historiadores de su tiempo –esta "generación de eunucos"[117]– por entregarse a ejercicios eruditos sin sentido. El historicismo, sostiene, amplía nuestro horizonte más allá de nuestras necesidades, destruye los instintos de la gente, paraliza la vitalidad, etc.; es, en su totalidad, un vano esfuerzo humano, una ciencia que se ha ido de las manos. En su lugar, él clama por historias que estén al servicio de la "vida", de la vida del presente. La sentencia de Croce: "la historia es la historia contemporánea" reverbera

todavía en la determinación de Nietzsche de hacer que el pasado satisfaga las necesidades de los vivos. Pero mientras que Croce aboga por la orientación al presente como requisito previo de la interpretación, Nietzsche sostiene que lo último que nosotros, los vivos, justamente necesitamos, es el conocimiento: "cada pueblo y, de hecho, cada hombre que ha de volverse *maduro*, quiere [...] una falsa ilusión con la que envolverse, una [...] nube que lo proteja y le oculte las cosas".[118] Para decirlo con claridad, Nietzsche aspira a que los historiadores renuncien a su inquietud por lo que realmente ocurrió, en favor de aquellas representaciones del pasado que fomentan las ilusiones que nos mantienen en marcha. Las demandas de la "vida", por más engañosas que sean, pasarían así a tener prioridad sobre la búsqueda castrada, de acuerdo con su perspectiva,de verdad histórica, buena parte de la cual estima, de cualquier modo, innecesaria. En lo que a estas demandas respecta, Nietzsche anhela un tiempo en el que nuevamente despreciaremos a las masas y apuntaremos el foco hacia los individuos, "que forman una suerte de puente sobre la árida corriente del devenir".[119] Aquí aparece la idea del "superhombre" en estado embrionario. (Por otra parte, bien vale la pena recordar la frase de "la árida corriente del devenir" con sus ecos antievolutivos: una frase que vagamente recuerda las palabras de Platón citadas en el capítulo 1[a]). El problema es que Nietzsche, a causa de su inmoderada y más bien juvenil infatuación con la "vida", cierra sus ojos a los enormes logros del historicismo; que simplemente quiere liquidarlo, en lugar de sacar a la luz sus significados y decirnos entonces adónde deberíamos ir a partir de allí. Su ensayo posee los rasgos de una trivial rebelión de adolescente... Queda aún por mencionar que el género existencial tiene la mejor oportunidad de materializarse cuando la historia en su totalidad aparece ante la vista. Cuanto más amplias son las unidades con las que un historiador está tratando, mayor es su tentación de caer en construcciones deliberadas con dejos proféticos.

Sin embargo, no es mi intención arrojar al niño junto con el agua de la bañera. Sería necio, en efecto, negar que el historiador, como el resto de los mortales, se encuentra movido con frecuencia por el interés presen-

a. Ver página 71.

te. Y esto con justa razón; el hecho de que vivimos solo una vez supone una obligación moral hacia los vivos. La preocupación del historiador por ellos –su deseo de comprender mejor el presente– inspira muchas de sus indagaciones sobre la vida de los muertos. Él puede vincular, de alguna manera, el pasado con el presente; e incluso puede arrebatarle al pasado tal o cual secreto, investigándolo, precisamente, a la luz de las necesidades contemporáneas.[120] En su afán por reforzar la conciencia de la continuidad histórica, Burckhardt estima apropiado que los historiadores consideren todos aquellos hechos pasados cuyas consecuencias aún se hacen sentir en nuestro tiempo, en nuestra cultura.[121] ¿Hay acaso algún historiador que no acordaría con él? Averiguar cómo nos hemos convertido en lo que somos ha sido desde siempre uno de los grandes propósitos de la historia.[122]

No obstante, el origen de ninguna de estas prácticas habituales puede localizarse en la quimérica suposición de que el interés presente es una llave maestra que abre todas las puertas del pasado, el eje alrededor del cual todo gira. Más bien, siempre que los historiadores –me refiero a los verdaderos historiadores– le conceden al presente lo que se merece, lo hacen, como lo expresa Meinecke, con la convicción de que esta es una "meta legítima y necesaria, pero no la única ni la más alta".[123] No soñarían con confundir la orientación al presente con una exigencia metodológica. Tomemos a Marc Bloch: ávido por transformar la historia en una ciencia, insiste, de manera no muy diversa de cómo lo hace Collingwood, en la necesidad de que el historiador proceda con la agresividad del científico desde el comienzo mismo; de que someta a interrogatorio al pasado, esto es, que lo aborde mediante esquemas y modelos que se derivan de su "imaginación a priori" o, por extensión, de su orientación al presente. Sin embargo, como el historiador que es, Marc Bloch se apura a agregar que los modelos no son más que andamiajes provisorios: "Naturalmente, esta selección razonada de preguntas debe ser extremadamente flexible [...]. El explorador sabe de antemano que no podrá seguir punto por punto el itinerario que traza al partir.[124] (Me pregunto, sin embargo, si el método flexible sugerido por Bloch dará lugar, en todos los casos, a ajustes adecuados. El elástico se rompe si se lo estira demasiado).[125]

Lo que cuenta, pues, es la diferencia entre el interés presente como punto de partida o como término de estudios históricos, y el interés presente tal como lo definen Croce *et al.*[126] Ahora bien, el interés presente en el primer sentido excluye en tan escasa medida el "interés de anticuario", que se torna enteramente consistente con un abordaje del pasado capaz de rendir pleno tributo a la evidencia disponible; en lugar de pasar por alto, a la manera de Collingwood, sus posibles contribuciones y privilegiar las construcciones supuestamente superiores del "pensamiento presente". Se trata de un abordaje modelado más sobre la prudente devoción del comisario Arnold Pike por los hechos que sobre la magistral indiferencia de Hércules Poirot respecto de ellos. (Sin embargo, el desprecio con que el pequeño detective belga toma en sus manos las pistas materiales lo convierte aún más en una entrañable encarnación de la omnisciencia paterna). La literatura abunda en testimonios a favor de este modo de tratar los datos. Incluso los historiadores que sienten que la orientación al presente es de vital importancia, le piden al estudiante de historia que explore el pasado sin considerar nuestro bienestar o nuestro malestar. Así lo hace Burckhardt.[127] Su titubeo a este respecto es indicio de una actitud bastante extendida entre los historiadores contemporáneos.[128] (Él mismo trató de escapar del presente, cediendo a la "insatisfecha nostalgia de lo que ha perecido").[129] Otros promueven meros ejercicios de anticuario, o se entregan a ellos. Huizinga sostiene que la verdadera historia también investiga el pasado porque él es en sí mismo significativo.[130] Y Namier nunca se cansó de buscar lo aparentemente irrelevante; "de hecho, pasó toda su vida en caminos laterales".[131] Hay aún otros historiadores –por ejemplo, Harnack[132]– que se proponen combinar su aprecio por la investigación objetiva con el comentario crítico fundado en los principios de la escuela de pensamiento del interés presente. Así, Lovejoy ataca explícitamente la afirmación de Dewey según la cual "toda la historia es necesariamente escrita desde el punto de vista del presente...".[133] (Dewey y Collingwood forman, por cierto, una extraña pareja; pero *les extrêmes se touchent*, especialmente en el cuasi vacío que se llena con series de agudas abstracciones). El ataque es confirmado por una afirmación palpablemente saturada de experiencia personal. Lovejoy no solo quiere que el historiador se deshaga, lo mejor que pueda, de las preocupaciones de su tiempo, sino

que sostiene que un "esfuerzo de autotrascendencia" tal enriquecerá su conocimiento del presente.[134] Hallará lo que no buscó, precisamente por darle la espalda.[135] En el final mismo de su *Historia social y económica del Imperio Romano*, un trabajo de erudición profunda y completamente distanciada, Rostovtzeff, como despertando de un largo sueño, se dirige a sus contemporáneos. La evolución del mundo antiguo, dice, tiene para nosotros una lección y una advertencia. Nuestra civilización no sobrevivirá a menos que se convierta en una civilización de las masas, y no de una clase. Pero, ¿no es toda civilización proclive a declinar tan pronto como comienza a penetrar en las masas?[136] Inesperada, como una flor exótica, esta reflexión crece del suelo del pasado.

No se pueden discutir las relaciones entre el pasado y el presente sin hacer referencia, en algún momento, a Proust. Es una de las máximas autoridades en el tema. Claramente, Proust está del lado de Lovejoy y del resto de los historiadores anti-Collingwood. Desde su perspectiva, el pasado se ofrece solo a aquellos que se inclinan hacia atrás en un intento por hacerlo hablar; y solo un "esfuerzo de autotrascendencia" de este tipo nos permitirá, quizás, acceder a una comprensión de nuestra condición presente. El pensamiento de Proust se pone de relieve en aquel episodio de su novela en el que nos cuenta que se vio repentinamente inundado de felicidad cuando, durante un viaje en coche, vio tres árboles que formaban un dibujo que le era extrañamente familiar; creyó que habían surgido de los días olvidados de su infancia. La sensación de *déjà vu* que experimentó fue simultánea a la conciencia de que los "fantasmas del pasado" le hacían señas. "Y lo mismo que sombras, parecía como que me pedían que los llevara conmigo, que los devolviera a la vida". ¿Y por qué intentaban capturar su atención tan angustiosamente? Mirándolos, sintió que querían impartirle un mensaje que le concernía personalmente. "Vi cómo se alejaban los árboles [...] cual si me dijeran: '[...] Si nos dejas caer otra vez en el camino ese desde cuyo fondo queríamos izarnos a tu altura, toda una parte de ti mismo que nosotros te llevábamos volverá por siempre a la nada'". Notemos que Proust deja abierta la cuestión de si el mensaje de los tres árboles se vincula con su infancia y, a través de ella, con su yo presente, o no. Se pregunta a sí mismo: "¿Eran imagen recién desprendida de un sueño de la noche anterior [...]? ¿O sería quizá que no los había visto

nunca [...]? No lo sabía".[137] Proust comparte la nostalgia de Burckhardt por las causas perdidas.

De lo que he dicho hasta aquí, se sigue que no hay estaca a la que fijar con alguna certeza el factor subjetivo, operativo en la escritura de la historia. El historiador no es simplemente el hijo de su tiempo en el sentido de que su perspectiva podría definirse en términos de influencias contemporáneas. Tampoco es necesariamente su concepción del pasado una expresión del interés presente, del pensamiento presente; o más bien, si lo es, su agresividad puede ocasionar que el pasado se aleje de él. La mente del historiador es en cierta medida capaz de moverse con libertad. Y en la medida en que haga uso de su libertad puede, en efecto, llegar a estar cara a cara con las cosas pasadas.

Orfeo descendió al Tártaro para recuperar a la amada que había muerto a causa de la mordedura de una serpiente. Su música lastimera "ablandó hasta tal punto el corazón fiero de Hades que obtuvo permiso para devolver a Eurídice al mundo superior. Hades le impuso una sola condición: que Orfeo no mirara atrás hasta que ella estuviese a salvo bajo la luz del sol. Eurídice siguió a Orfeo por el oscuro pasadizo, guiada por los sonidos de su lira, y no fue hasta que vio de nuevo la luz del sol que él se volvió para ver si todavía lo seguía, perdiéndola de este modo para siempre".[138] Como Orfeo, el historiador debe descender a las regiones inferiores para devolver los muertos a la vida. ¿Cuán lejos irán ellos detrás de sus encantamientos y evocaciones? Están perdidos para él cuando, emergiendo de nuevo a la luz del presente, el historiador gira por miedo a perderlos. Pero, ¿acaso él no toma por primera vez posesión de ellos en este preciso momento: el momento en que parten para siempre, desapareciendo en una historia de su propia creación? ¿Y qué le ocurre al propio flautista de Hamelin en su camino hacia abajo y hacia arriba? Su viaje, tengámoslo presente, no es simplemente un viaje de regreso.

4
El viaje del historiador

Macaulay comparó la historia con el viaje al extranjero.[139] En efecto, los historiadores están, en buena medida, en la misma posición que los turistas comunes: ellos también desean observar los puntos de interés dignos de ser vistos. Este no es en modo alguno un trabajo sencillo. En realidad, mucha gente va al extranjero y no ve nada. Una vez que se convencieron de que el Partenón está en el lugar asignado para él por la guía de viajes, pasan inmediatamente a tomar fotografías de sus seres queridos ante una columna antigua. La columna les sirve como una coartada de regreso a casa. Por lo demás, estos cazadores de imágenes son menos afortunados que los cazadores de animales, porque ni siquiera pueden "comerse" su presa; al disparar hacia objetos no percibidos, irremediablemente los pierden de vista. Algo así puede ocurrirles, también, a los historiadores. Al menos Pieter Geyl hace que Macaulay luzca como uno de tales viajeros. La obsesión de Macaulay por el Progreso y la superioridad del presente, dice, lo llevó a tratar a "las generaciones pasadas con autosatisfecha condescendencia". Pero esta actitud mental, continúa Geyl, es profundamente ahistórica; "ha de conducir al historiador a ver el pasado en términos que pueden llegar a ser enteramente irrelevantes y ha de resultar en una imagen que carece de la verdad de la intimidad".[140] ¿Y cómo se las arregla el historiador para alcanzar esa "verdad de la intimidad"? Por cierto que no quedándose en el presente mientras visita el pasado. Si continúa siendo la persona que es, difícilmente será capaz de penetrar la niebla que envuelve los puntos de interés una vez que se encuentra ante ellos. A fin de llegar al núcleo de las cosas, debe aprovechar la libertad de la mente para alterar la disposición de la mente. La tarea de hacer turismo

exige un yo móvil. En lo que sigue, presentaré un esquema aproximado de las operaciones mentales en las que más de un historiador se embarca en su camino de regreso a los siglos pasados.

En una de sus más conocidas afirmaciones, Ranke manifiesta su deseo de borrar su yo de manera tal que solo las cosas mismas puedan hablar. Quiere suspender sus inclinaciones personales y sus juicios con el propósito de mostrar "*wie es eigentlich gewesen*". La objetividad a la que aspira es de una clase especial; está parcialmente fundada en la creencia de que Dios se manifiesta en el desenvolvimiento de la historia universal. Ranke se ve movido por sentimientos religiosos. La historiografía, también declara, está a la altura de su más alta misión si se manifiesta en empatía con el universo y al tanto de sus secretos.[141] El historiador, pues, debería borrar su yo no solo a fin de reproducir en forma desapasionada el curso de los acontecimientos pasados, sino con vistas a transformarse en un observador participativo, absorto en el espectáculo excepcionalmente significativo que se desarrolla sobre el escenario del mundo. En el historiador ideal de Ranke, el investigador distanciado, que aspira a exponer los hechos como son, se confunde indisolublemente con el devoto, si no con el místico, que purifica su mente para contemplar las maravillas de la sabiduría divina.[142] De modo que la objetividad que consigue es un producto más bien complejo; es la consecuencia tanto de una mente puesta en blanco como de una mente más sustancial y de más amplio alcance que aquella vaciada por su causa. Podría asimismo mencionar, como al pasar, que Dilthey desestima el pedido de autoextinción de Ranke por considerarlo imposible de satisfacer. Contrariamente a lo que sugiere Ranke, sostiene Dilthey, el historiador no puede comprender el pasado a menos que se aferre a él con todo su ser; en lugar de intentar en vano extinguir su yo, debería más bien expandirlo: un yo universal que comporte una universal comprensión.[143] Y así es. Sin embargo, como el historiador, a diferencia del poeta, se halla en la obligación de construir a partir de materiales dados, la extensión deseable de su subjetividad depende de su encogimiento previo. ¿Y por qué debería ser imposible para él contener la fuerza de las influencias subjetivas? En realidad, su yo es mucho más flexible y manipulable de lo que Dilthey parece reconocer. Esto es, el historiador puede

llegar lejos al ponerlo entre paréntesis o incluso borrarlo –en cualquier caso, lo suficientemente lejos como para responder a numerosas señales que, de otra manera, se perderían en él. En la dimensión intermedia de la historia, las diferencias de grado y las aproximaciones no son de ningún modo despreciables. Los anhelos de Ranke apuntan en la dirección correcta.

En ese pasaje de su novela en el que vincula la objetividad neutral de las fotografías con la distancia emocional del fotógrafo, Proust describe lúcidamente dos estados de ánimo diferentes: uno en el que el ejerce pleno poder yo de una persona y otro en el que este se ha retirado de la escena. El pasaje está dedicado a una visita que Marcel hace a su querida abuela después de una larga ausencia. Al entrar en su habitación inesperadamente, siente de inmediato que no es él mismo el que la está mirando: "De mí [...] no había allí más que el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse. Lo que, mecánicamente, se produjo en aquel momento en mis ojos cuando vi a mi abuela, fue realmente una fotografía". Esta fotografía, una proyección de la mente vacía de Marcel, exhibe sin piedad lo que él, el Marcel entero, no había visto antes; pues "[n]unca vemos a los seres queridos como no sea en el sistema animado, en el movimiento perpetuo de nuestra incesante ternura, que antes de dejar que las imágenes que su rostro nos presenta lleguen hasta nosotros arrebata en su torbellino a esos seres, los lanza sobre la idea que de ella nos formamos desde siempre [...]". Por primera vez ahora ve Marcel a su abuela tal como ella es; ve, sentada en el sofá, a una "vieja consumida" que no guarda semejanza alguna con la imagen que amorosamente ha formado de ella en su alma.[144] Su imagen interior cede ante la fotografía en el mismo momento en el que la amorosa persona que él es se reduce a un extraño impersonal; como un extraño, él puede en efecto percibir cualquier cosa porque nada de lo que ve está preñado de recuerdos que estrecharían su campo de visión. Tan pronto como Marcel entra a la habitación de su abuela, su mente se convierte en un palimpsesto en el que las observaciones del extraño se superponen a la inscripción temporalmente borrada del que ama.

A veces la vida misma produce tales palimpsestos. Pienso en el exiliado que, como persona adulta, ha sido forzado a dejar su país o lo ha dejado por propia voluntad. Cuando se instala en otra parte, todas aquellas lealtades, expectativas y aspiraciones que conforman una parte tan amplia de su ser son automáticamente arrancadas de raíz. La historia de su vida se ve interrumpida, y su yo "natural" se ve relegado al fondo de su mente. Con seguridad, sus inevitables esfuerzos para estar a la altura de los desafíos de un contexto extraño afectarán su punto de vista, su entera constitución mental. Pero como el yo que era continúa ardiendo debajo de la persona en que está a punto de convertirse, su identidad es propensa a encontrarse en estado fluido; y es probable que nunca pertenezca enteramente a la comunidad a la que ahora de alguna manera pertenece. (Y que sus miembros tampoco piensen de buen grado en él como uno de los suyos). De hecho, él ha dejado de "pertenecer". ¿Dónde vive, pues? En el cuasi vacío de la extraterritorialidad, la misma tierra de nadie a la que Marcel ingresó cuando vio a su abuela por primera vez. El verdadero modo de existencia del exiliado es el del extranjero.[145] De manera que puede ver su existencia anterior con los ojos de alguien "que no es de la casa". Y así como es libre para salir de la cultura que le era propia, es lo suficientemente independiente para introducirse en la mentalidad del pueblo extranjero en cuyo seno está viviendo. Hay grandes historiadores que deben buena parte de su grandeza al hecho de que eran expatriados. Tucídides declara expresamente que su largo exilio le permitió "ver un poco de ambos lados: el del Peloponeso tanto como el ateniense".[146] En nuestros días, se sostiene que la formación extranjera de Namier –provenía de Polonia– es en parte responsable de su desprejuiciado y novedoso abordaje de la historia inglesa.[147]

Es solo en este estado de autoborramiento, o de carencia de hogar, que el historiador puede entrar en íntimo contacto con el material de su incumbencia. Asumo, por supuesto, que el historiador realmente quiere familiarizarse con él, y que no solo aspira a verificar sus hipótesis y pálpitos iniciales con su ayuda. Extranjero para el mundo evocado por las fuentes, se ve enfrentado con la tarea –la tarea del exilio– de penetrar sus apariencias exteriores, de manera que pueda aprender a comprender ese mundo desde adentro.

El camino más prometedor para adquirir un conocimiento tal es, presumiblemente, seguir el consejo dado por Schopenhauer al estudiante de arte. Cualquiera que observa un cuadro, alega Schopenhauer, debería comportarse como si estuviera en presencia de un príncipe, y esperar respetuosamente por lo que el cuadro pueda o no desear contarle; pues, si hablara él primero, solo se escucharía a sí mismo.[148] La espera en este sentido redunda en una suerte de pasividad activa por parte del historiador. Debe aventurarse en las diversas rutas sugeridas por el trato con la evidencia, dejarse llevar y asimilar, con todos sus sentidos en tensión, los diversos mensajes que acaso llegaran a alcanzarlo. Así, muy probablemente dará con hechos y contextos inesperados, algunos de los cuales quizás resulten ser incompatibles con las suposiciones originales.[149] Pero, ¿acaso sus vagabundeos no vuelven a poner en juego su yo, el mismo yo que, de acuerdo con la premisa, debería haber sido puesto a dormir? Sí y no. De hecho, el yo operativo en el proceso es solo una parte del yo en su plenitud: esa parte de él que funciona como un puro instrumento receptivo.

Por obvias razones, los historiadores de orientación científica tienden a desacreditar esta clase de pasividad, arguyendo que no es útil ni tampoco posible. Marc Bloch, por ejemplo, afirma categóricamente que "la mera observación pasiva, aún suponiendo que tal cosa fuera posible, nunca ha contribuido en nada productivo en la ciencia". Y matiza su admisión de que ningún historiador puede seguir exactamente su itinerario cuando investiga las fuentes,[a] añadiendo inmediatamente que, sin él, el historiador "se arriesgaría a vagar perpetuamente al azar".[150] Afortunadamente, las objeciones de Bloch no necesitan ser tomadas demasiado en serio. Resultantes de su ardiente deseo de volver científica la historiografía (social e institucional), se ven en cierta medida invalidadas por sus propios procedimientos de investigación; como historiador en ejercicio, él mismo se inclina hacia atrás al hacer justicia a los datos, sin importar si éstos corroboran o no su esquema explicativo. Por lo demás, ni siquiera todos los científicos están dispuestos a aceptar su veredicto acerca de la "mera observación pasiva"; el Wright Mills tardío sostenía que, precisamente en aras de la formación de la teoría, los científicos sociales deberían prestar

a. Ver página 117.

atención a las ideas y ocurrencias azarosas que inadvertidamente cruzan sus mentes.[151]

Lo que he llamado pasividad activa es una fase necesaria del trabajo del historiador. Su comportamiento durante esta fase fue caracterizado a la perfección por un comentario de Burckhardt, en el que alienta el espíritu del pasaje de Wordsworth: "La sabiduría, a menudo, / está más cerca cuando nos reclinamos que cuando nos elevamos".[152] Recordando el modo en que se familiarizó con las fuentes para su *Griechische Kulturgeschichte* [Historia de la cultura griega], Burckhardt observa que, en un caso tal, el esfuerzo violento es menos apto para forzar el resultado deseado: un sutil aguzamiento de los oídos unido a una constante aplicación lo llevarán a uno más lejos.[153] (No hace falta aclarar que esto no es aplicable al historiador ideal de Collingwood, que, en el caso de que aguzara alguna vez sus oídos, no escucharía nada, pues todo lo que llega a él desde el pasado se ahoga en el estrépito de los ruidos contemporáneos).

Hay límites para el autoborramiento y la consiguiente observación pasiva. Me han contado acerca de antropólogos que, decididos a comprender la mentalidad de alguna tribu primitiva, en algún momento sintieron y actuaron como si fueran parte de sus miembros. Perdieron su identidad y, a consecuencia de ello, dejaron de ser observadores participativos. La transformación de la personalidad en esta dirección frustra su propósito porque anula la distancia mínima que debe mantenerse entre el investigador y su material. Recordemos que, a pesar de su autoextinción, Marcel no abandona completamente a Marcel en la habitación de su abuela. Lo que esto implica incluso para la más precisa reproducción de los hechos pasados se puso de relieve en una conversación con un joven historiador estadounidense de ascendencia alemana, que me entrevistó en ocasión de su investigación sobre la historia intelectual alemana durante la República de Weimar. Yo había participado en la vida de la comunidad cuya historia él quería contar. Lo que me impresionó vivamente de nuestra discusión fue que todo lo que él había sacado a la luz se correspondía con los hechos, mientras que nada había ocurrido en el modo en que él lo relataba. Entonces anticipé que, en su explicación, todo lo que durante los años veinte era materia de opiniones fluctuantes, dudas angustiosas y decisiones espontáneas, se congelaría en un patrón más o menos rígido

de tendencias, contracorrientes, actitudes mayoritarias y minoritarias, y cosas por el estilo. Y como muchas de las experiencias por las que había pasado entonces estaban obviamente condenadas a caer en la red de los conceptos y etiquetas que él empleaba para establecer este patrón, me pregunté acerca de la relación inconmensurable entre la imagen que estaba a punto de trazar y la realidad que estaba destinada a cubrir. Él no representaba los hechos tal como yo los conocía –acontecimientos en estado fluido y susceptibles de cambio– sino que los concebía como elementos de un período que ahora era definitivamente un *fait accompli*. Por otra parte, esto le permitía exhibir aspectos de ese período que eran completamente desconocidos para mí en ese momento. Y pronto me di cuenta de que la falta de vida de su historia futura era quizás el precio que tenía que pagar por la reveladora retrospección que ella brindaría. (Inversamente, la historia contemporánea puede, y en efecto, debe, mostrar las cosas en su estado naciente, mientras que se ve, por definición, imposibilitada de mostrarlas a la luz de un conocimiento solo disponible para las futuras generaciones).

Una retrospección tan reveladora –reveladora porque aduce nueva evidencia– no debería ser confundida con la clase de retrospección que falsea la realidad histórica al deducir de ella significados que le son ajenos.[154] La interpretación casi hegeliana de Droysen acerca de Alejandro va hasta el límite en este sentido. Después de haber señalado que Alejandro mismo pudo haber creído que un Asia helenizada formaba parte de los intereses de sus planes de dominación mundial, Droysen introduce a la Historia en persona, la hace sonreír a causa del autoengaño de Alejandro, y decir: lo que para él fue la meta de su ambición, fue para mí el medio histórico de lograr la helenización de Asia[155] (lo que, desde la perspectiva de Droysen, sirvió en última instancia para facilitar la propagación del cristianismo). Uno se ve tentado a seguir el ejemplo de la Historia y sonreír a causa de estas especulaciones gratuitas *a posteriori*; sin embargo, no hay duda de que condujeron a Droysen a dotar a la época helenística de una dignidad propia.[a] Los caminos de la mente son inescrutables.

Hasta aquí, lo que al viaje del historiador al pasado respecta. El viaje continúa: debe regresar al mundo superior y hacer buen uso de su botín. Lo que sigue es un esquema de las operaciones mentales en las que tendrá

a. Cf. páginas 86-87.

que embarcarse para hacer que su viaje sea un éxito. Son aproximadamente el reverso de aquellas que lo ayudaron a absorber la potencial evidencia.

El siguiente paso lógico es que el historiador asimile en sí mismo el material reunido, haciendo hincapié en sus descubrimientos y hallazgos fácticos. Sus actividades de inventario sirven a dos propósitos. Primero, constituyen un estadio de transición entre la investigación propiamente dicha y la interpretación, un estadio que difícilmente puede darse el lujo de saltear. Si fallara a la hora de ponderar y organizar, de alguna manera, su material, no estaría en condiciones de evaluar su vinculación con sus hipótesis iniciales, ni de utilizarlo libremente para el análisis y en contextos interpretativos más amplios. Segundo, estas actividades con frecuencia redundan en indagaciones por derecho propio, en razón de que están destinadas a revelar los defectos de las historias que discrepan con los hechos. Como, en particular, las historias a gran escala no pueden evitar oscurecer o distorsionar parte de la realidad histórica, la tarea de exponer sus errores es una obligación corriente. Los resultados del esfuerzo del historiador durante esta fase pueden beneficiar exclusivamente a un trabajo de mayor envergadura que esté preparando y, por ende, no ver jamás la luz bajo la forma de informes independientes. Para citar una vez más a Burckhardt, él aconseja a un joven colega "omitir simplemente la mera basura de los hechos" en su futura narración (no sin añadir, sin embargo, que naturalmente debería estudiar todo aquello que omite).[156]

No obstante, este consejo suena algo anticuado en una época en la que las síntesis de antaño ya no están a la moda. La regla hoy es, más bien, un pronunciado interés por esa misma "basura de los hechos" que Burckhardt quería eliminar. La historiografía contemporánea abunda en relatos orientados a los hechos que exhiben el rendimiento inmediato de la investigación detallada. Oscilan en un rango que va desde las investigaciones comunes y corrientes, que le hacen pensar a uno en incursiones de depredación al pasado, hasta las indagaciones que realmente suponen una inmersión olvidada de sí misma en los textos y restos. Por supuesto, solo estas últimas indagaciones se encuentran a la altura del esquema aquí presentado. En términos generales, el género de los relatos orientados a los hechos coincide ampliamente con lo que Herbert Butterfield llama "historia técnica". Butterfield declara expresamente que la historia técnica

presupone un "acto de autovaciamiento" por parte del historiador[157] y, en otro lugar, define este tipo de historia como un "reino limitado y prosaico de la descripción y la explicación, en el que se logran cosas puntuales y concretas mediante un disciplinado uso de la evidencia tangible".[158]

La frase "cosas puntuales y concretas" señala una de las características del género: su afinidad por lo pequeño, por la forma monográfica. Hay buenas razones para ello. El estado de pasividad en el que cualquier historiador sensible reúne la evidencia favorece palpablemente la afluencia de minucias. Y cada vez que sondea las fuentes para comprobar la adecuación a los hechos de algún relato global, de alguna construcción histórica más amplia, es probable que tropiece con generalizaciones o macrounidades que exigen echar un nuevo vistazo a los diversos materiales que supuestamente cubren.

Se entiende, además, que los escritos históricos en esta línea alcanzan su plenitud solo cuando de las historias que transmiten "pueden apoderarse el católico, el protestante o el ateo".[159] El género aspira a la (inalcanzable) verdad objetiva. La clase de objetividad que intenta lograr puede ser llamada "pasiva" a causa de su origen en un yo que, aunque reactivado, se encuentra aún en un punto bajo, y que además se niega a afirmarse plenamente por temor a desdibujar los mensajes que recibe durante su retiro de la escena.

¿Puede obtenerse algo a cambio de nada? En tanto productos de un yo reducido –reducido, esto es, si hay suficiente en un yo como para admitir reducción alguna–, las reseñas orientadas a los hechos son necesariamente neutras e incoloras. Una interpretación como la que acaso contengan sirve únicamente para interrelacionar los datos reunidos sin mayores pretensiones. Pero incluso estas historias "técnicas" son más fieles al tipo que las numerosas historias plenamente desarrolladas que involuntariamente tuercen la evidencia para hacerla confirmar lo que sea que expresen en términos de puntos de vista e ideas actuales o preferencias subjetivas. Mientras que en ellas los impulsos formativos del historiador sacan el mayor provecho de su curiosidad por el verdadero curso de los acontecimientos, las reseñas que tengo en mente –reseñas que se limitan a hacer un inventario de las "cosas puntuales y concretas"– siguen firmemente la

tendencia realista. Despojadas y evasivas como pueden llegar a ser, de este modo al menos cumplen el "requisito mínimo" del abordaje histórico.[a]

Sus más claros equivalentes en el medio cinematográfico son los documentales destinados a retratar la realidad (física) de manera directa. Aquí estamos nuevamente ante un caso en el que la comparación entre el cine y la historia resulta provechosa. Unos pocos documentales que conozco representan condiciones de vida atroces con una sobriedad práctica que, como lo he aprendido, resulta de la deliberada suspensión de las potencias creativas de sus autores. Artesanos extremadamente hábiles, los directores de estos filmes actúan a partir de la convicción de que la belleza pictórica y la edición sugerente interferirían con su intención de dejar que las cosas sean como son. Practican una autorrestricción como artistas para producir el efecto de la autenticidad impersonal. Ahora bien, lo que es sobresaliente es que su conducta se basa en consideraciones morales. Joris Ivens relata que durante la filmación de *Borinage*, un documental de 1934 sobre los mineros en este distrito carbonero belga, él y su codirector, Henri Storck, se dieron cuenta de que el tema mismo les exigía "simplicidad" fotográfica. "Sentimos que habría sido insultante para la gente que sufría semejantes penurias usar cualquier estilo de fotografía que impidiera la comunicación honesta y directa de su dolor a cada espectador".[160] El sufrimiento humano, al parecer, promueve el informe distanciado; la conciencia del artista se pone de manifiesto en la fotografía sin artificios. Como la historia está llena de sufrimiento humano, actitudes y reflexiones similares pueden hallarse en el fondo de más de una reseña histórica orientada a los hechos, profundizando el significado de su pálida objetividad.[161]

El viaje continúa. Luego de haber determinado y organizado sus hechos, el historiador pasa a su interpretación. Está a punto de completar su viaje. Pero, ¿es el historiador que regresa del pasado todavía la misma persona que era cuando partió hacia él desde el presente? En su comentario crítico sobre la filosofía de la historia de Collingwood, Leo Strauss plantea este mismo interrogante y lo responde, sagazmente, de forma negativa. (El mismo Collingwood estaba tan convencido de la legitimidad

a. Ver Capítulo 2, especialmente páginas 99-101.

de su insistencia sobre la orientación al presente por parte del historiador, que nunca hubiera soñado con preguntar algo semejante). Strauss llega a la conclusión –una conclusión válida, tal como lo veo yo– de que, contrariamente a lo que supone Collingwood, el historiador *no* retiene su identidad durante el proceso: "Se embarca en un viaje cuyo finalidad es oculta para él. No es probable que regrese a las orillas de su tiempo exactamente como el mismo hombre que partió de ellas".[162] Dicho sea de paso, no es probable siquiera que regrese a su punto de partida.

El origen del cambio de identidad que sufre debe rastrearse en su estancia en el pasado. Para ser preciso, es una secuela de los descubrimientos que el historiador realiza en el estado de autoborramiento, esa fase en la que se abre a lo que sugieren las fuentes. ¿Es necesario repetir que sus hallazgos pueden obstruir los propósitos de su exploración original y, por ende, decidirlo a alterar el curso de su investigación? De cualquier modo, son capaces de decirle algo que no sabía ni podía saber antes. Esto apunta en dirección al cambio. Es inevitable que el producto de la pasividad activa del historiador fermente en su pensamiento y de este modo genere, finalmente, una ampliación de su alcance. El autoborramiento engendra la autoexpansión. (No es mi intención dar a entender que el historiador es una persona privilegiada a este respecto. Dado que la vida actual es del mismo tipo que la vida del pasado, cualquiera embarcado en la tarea de vivir puede alcanzar una autoexpansión tal, siempre y cuando sea capaz de perder su yo. Y el historiador mismo, entrenado como lo está en la ausencia mental productiva, por cierto no abrevará únicamente en fuentes que han dejado de fluir). En consecuencia, la creencia de Dilthey de que la comprensión histórica exige la total movilización de nuestro ser[a] no resulta lo suficientemente específica. Lo que se requiere del historiador no es meramente el "hombre interior *entero*"[163] que resulta ser, sino un yo que se ha expandido como consecuencia de su casi extinción.

El paralelo, pues, que tracé entre el Marcel de Proust y el historiador no puede confirmarse plenamente. A pesar de todo lo que tienen en común, se comportan de manera diferente. Después de que Marcel, reducido a un extraño o a un fotógrafo, ha visto a su abuela como realmente luce, el palimpsesto que su mente representa durante esta excursión involun-

a. Ver páginas 76-77, 88-89, 93, 105.

taria hacia la realidad de la cámara se disuelve nuevamente, y el amoroso Marcel debajo del Marcel extraño e impasible vuelve a entrar en escena. Es cierto, el historiador atraviesa la misma fase de extrañamiento de sus preferencias e inclinaciones pero, a diferencia de Marcel, no sale de ella sin modificaciones. Su yo, que, luego de su regreso del pasado, asume nuevamente el control, se ve enriquecido por las observaciones que ha hecho durante su recesión temporal. Mientras que el Marcel restituido recurre a las ideas que abrigaba acerca de su abuela antes de su transformación en una fotografía, el historiador asimila la realidad que le ocultaban sus ideas acerca de ella.

Esto tiene relación con su posición en el orden cronológico de las cosas. El impacto del viaje del historiador sobre su constitución mental invalida aún más la suposición corriente de que él es un hijo de su tiempo. De hecho, él es hijo de al menos dos tiempos: el propio y el que está investigando. Su mente es, en cierta medida, imposible de localizar; deambula sin domicilio fijo.

Debido a la complejidad de su material, el historiador tendrá que valerse de todas las formas posibles de explicación. Estas pueden ir desde encuestas estadísticas hasta imaginativas conjeturas acerca de propósitos y significados; y son proclives a variar de acuerdo con sus énfasis, así como con las características de su tema particular. La historia de las ideas exige con bastante obviedad un tratamiento diferente del que reclaman, digamos, la historia política o la social. Dado que las cosas humanas se extienden en múltiples direcciones, un solo tipo de explicación difícilmente funcionará; por lo general, varios abordajes interpretativos deben entretejerse para cubrir el caso –cualquier caso– en examen. Dilthey, imbuido de un sentido de la totalidad, afirma la necesidad de que el historiador los aplique de manera simultánea, alegando que se complementan y refuerzan mutuamente.[164] De manera que tiene sentido hablar de una "red de interpretaciones". La historia del historiador equivale a una red tal; al menos hasta el punto en que los acontecimientos que relata se prestan acaso a ser explicados; cada vez que demuestran ser inexplicables, el suyo es, en buena medida, un trabajo de reportero.

¿Y en qué consiste esa red de interpretaciones? Entre sus componentes más articulados se destaca el abordaje de orientación científica, que toma

su modelo de las ciencias propiamente dichas, especialmente las ciencias del comportamiento. Como sus posibilidades y limitaciones fueron tratadas en el capítulo 1, me limitaré a reformular los dos principales señalamientos que fueron hechos allí: este abordaje se basa en el hecho de que el hombre está profundamente inmerso en la naturaleza; y su objetivo es explicar el pasado a partir de las resultantes regularidades y uniformidades que tienen lugar en la vida social y en los asuntos humanos en general.[a]

Aunque las explicaciones científicas no suponen fenómenos históricos concretos ni proveen respuestas a preguntas específicamente históricas, sí aíslan series de causas y efectos naturales que ningún historiador atento a la comprensión global puede darse el lujo de dejar de lado. Mirar con malos ojos las computadoras sería en él vano romanticismo. (No digo esto para alegrar los corazones de los adeptos a las computadoras. Confundir las computadoras con una llave maestra de interpretación significa privar a la historia de su sabor peculiar para reducirla a una ciencia pura y simple).

Ciertos aspectos de los datos que maneja –aspectos no son susceptibles de desglosamiento a la manera científica, o no lo son en forma plena– pueden desafiar al historiador a recurrir a explicaciones de tipo morfológico. Así, se siente una y otra vez tentado a volver inteligible la ocurrencia simultánea de acontecimientos en diferentes áreas de actividades humanas haciendo referencia al influjo de una fuerza o creencia que supuestamente gobierna el período al que pertenece el síndrome. Si las tentativas en esta línea funcionarán o no, eso depende enteramente del peso de la evidencia confirmatoria. Algunas de ellas –por ejemplo, la teoría de Max Weber sobre el poder condicionante de la ética calvinista, o la idea de Pirenne acerca de los comienzos de la Edad Media europea– son tan ficticias como brillantes.[165] Y son irremediablemente inútiles si, perdidas a la hora de encontrar un denominador común, hacen aparecer como por arte de magia el "espíritu" de un período. Los espíritus del período sugeridos por Croce aún parecen cautivar a las mentes en busca

a. Dejaré una vez más sin discutir las numerosas regularidades de conducta, motivación, etc., que, en cualquier sociedad, las agencias poderosas imponen sobre el conjunto de las personas mediante la fuerza y/o la persuasión. No hace falta mencionar que los acontecimientos que pertenecen a esta naturaleza artificialmente producida no son menos predecibles que las necesidades naturales.

de vistas aéreas. Del mismo modo, la descripción morfológica se ofrece como una herramienta para la exploración de sistemas históricos de ideas –p. ej., el sincretismo helenístico, el cristianismo medieval, etcétera–. En efecto, cada uno de tales sistemas invita a investigar las relaciones estructurales y la interacción dinámica entre las diversas nociones que lo constituyen. Pensemos en *The Seventeenth Century Background*, de Basil Willey o, para mencionar un ejemplo más reciente, los notables estudios de Hans Blumenberg sobre los sistemas de cambio de pensamiento al comienzo de la era moderna.[166] Hay, además, desarrollos históricos que favorecen un abordaje semejante. El historiador de arte sabe de la existencia de secuencias de realizaciones artísticas sucesivas que, si no necesariamente contiguas, están vinculadas de acuerdo con una suerte de lógica interna porque corroboran, una después de la otra, las implicaciones y potencialidades del trabajo o problema que inaugura la serie.[a]

Sin embargo, por mucho que estos métodos explicativos (a los que pueden añadirse otros) ayuden al historiador a enfrentar el pasado, por sí solos no bastan para hacer que lo comprenda en el sentido pleno de la palabra. Más bien, es la verdadera comprensión la que los abarca y les confiere orientación y significado. Se trata de un modo de interpretación por propio derecho; y debe su existencia a la cualidad básica de los fenómenos históricos, ignorar la cual supondría la muerte de la historia. Productos de la necesidad tanto como del azar y la libertad, estos fenómenos –fenómenos inmensamente concretos y virtualmente inagotables– definen y completan un universo que posee muchos rasgos en común con la *Lebenswelt*. Sobresalen como esfinges, como lo hacen sus equivalentes en el mundo en que vivimos. Y serían impenetrables para nosotros si no procediéramos, en nuestro trato con ellos, de la misma manera en que lo hacemos en la vida cotidiana cuando, a menudo, aparentemente sin pensarlo, evaluamos el carácter de una persona, discutimos sobre una decisión política, ponderamos el posible resultado de una crisis social o individual, etc. No hay otra manera de orientarnos en la jungla que atravesamos. Al aventurarse en el matorral de las cosas, el historiador se encuentra en la misma situación precaria. De modo que también él se ve obligado a recurrir a diversos juicios de valor, cálculos aproximados, hipótesis *ad hoc*, vatici-

a. Para este tipo de secuencias, ver Capítulo 6.

nios: comentarios corrientes que constituyen explicaciones de un cierto tipo. En su conjunto, constituyen lo que llamamos la "comprensión". Para "comprender" los fenómenos que lo cercan, el historiador introducirá, para vincularlos, alguna variedad de tales comentarios y glosas. Estas explicaciones particulares son cualquier cosa excepto resúmenes o versiones a medio cocinar de interpretaciones científicas o morfológicas; lo que equivale a decir que no pueden ser disueltos ni extendidos en afirmaciones sobre relaciones causales, configuraciones estructurales, y otras cosas por el estilo. Tampoco admiten fácilmente una aplicación más amplia. Son relativamente autosuficientes; resultan de, y responden a, encuentros únicos con entidades opacas.

Pero al confiarnos a ellas, ¿no caemos, acaso, en una subjetividad incontrolable? Si bien son indudablemente subjetivas, pueden, no obstante, ser portadoras de cierto poder de convicción. Todo depende de si se ajustan o no a dos condiciones que realzan el significado de los procesos de autoborramiento y autoexpansión. Para llegar al punto, la comprensión debe, primero, anclarse en la entrega inicial del historiador a los hechos. Segundo, su validez aumenta en proporción directa al rango de su experiencia humana, al alcance de su sabiduría –facultades vinculadas con una disposición reflexiva y la habilidad para la observación pasiva–. Las afortunadas palabras de Robert Graves: "La historia es ocupación de un viejo"[167] –que Graves atribuye al venerable historiador romano Asinio Pollio– sugieren sutilmente que el desarrollo de la comprensión histórica está sujeta al cultivo de estas facultades. Además de hacer hincapié en su necesidad, Isaiah Berlin echa además una mirada al modo en que los historiadores dan forma y cuerpo a las explicaciones peculiares a la comprensión: "la explicación histórica es, en buena medida, disposición de los hechos descubiertos en patrones satisfactorios, en tanto que están de acuerdo con la vida tal como la conocemos y la imaginamos".[168] En otras palabras, las percepciones que produce la comprensión tienden a afectar la forma de la narrativa. Los patrones de la historia del historiador reflejan los de su experiencia acumulada, nutridos, por así decirlo, de lo que el pasado le confía.[169] De alguna manera, su historia *es* su interpretación.

Puede ocurrir –aunque no ocurre frecuentemente– que el historiador comprensivo ofrezca una interpretación que difiera de las corrientes. La

noción de Burckhardt acerca del despertar individual en el Renacimiento es de este tipo; y también lo es la teoría de la estructura y la superestructura de Marx. El rasgo distintivo de tales explicaciones es que parecen apuntar más allá del material a partir del que se obtienen. Introducen un nuevo principio de explicación; revelan –de un golpe, por así decirlo– contextos aún insospechados y relaciones de alcance relativamente amplio; e invariablemente implican cuestiones de gran importancia. Estas interpretaciones particulares pueden ser llamadas "ideas". Con ellas, el viaje del historiador definitivamente arriba a su conclusión. Las ideas históricas constituyen su destino último.

Que hay algo especial en ellas es algo que puede inferirse del hecho de que los historiadores perspicaces se maravillan ante su ocurrencia, e intentan describir los procesos a través de los cuales puede es arribar a ellas. Tan pronto como una explicación de este tipo se presenta a la mente, dice Isaiah Berlin (dentro de contextos destinados a enfatizar los aspectos no científicos de la historia), inmediatamente nos damos cuenta de que "algo profundo y fundamental, que había permanecido sin indagar y en la oscuridad, es repentinamente iluminado o extraído de su marco para ser sometido a un examen más minucioso".[170] Huizinga, por su parte, acuña el término de "sensación histórica" para caracterizar el momento en el que tocamos una idea o somos agitados por ella. Habla de "momentos de particular claridad intelectual, momentos de súbita penetración espiritual". Sostiene, además, que nuestro contacto con una idea se ve "acompañado de una absoluta convicción de autenticidad y verdad", aunque difícilmente sepamos alguna vez de dónde nos llega: "puede ser evocado por una línea de cierto documento o de una crónica, por una página impresa, por las pocas notas de una antigua canción".[171] Podría asimismo agregar que puede ser evocada, no solo por las fuentes a las que primariamente se aplica, sino por "asuntos remotos y en apariencia completamente desconectados del tema de investigación".[172] El historiador puede tomar su inspiración de su entera experiencia de vida.

¿Qué puede decirse de la posición de las ideas históricas en la jerarquía de los conceptos? Festugière está convencido de que él generaliza sus hallazgos empíricos cuando señala que el auge del misticismo religioso en la época helenística tendría su origen en el agotamiento y la abdicación de la

razón griega (que a su vez atribuye a la falta de experimentación entre los griegos).[173] Me temo que se engaña a sí mismo al identificar así con una generalización lo que, a efectos prácticos, es mucho más del orden de una idea. Sin duda, las ideas históricas son generalizaciones en la medida en que derivan de, y se remontan a, un núcleo duro de datos descubiertos; pero, al mismo tiempo, deben considerarse productos de una acertada intuición que, como tales, van más allá de las generalizaciones, porque en ellos vibran connotaciones y significados que no se hallan en el material que los origina. Basadas en su absorción en los hechos, las ideas tienen también raíces distintas de los hechos. Son universales genuinos.[174] Mientras que es siempre posible descender desde una idea hasta el material que está en su base, el camino inverso de ascenso desde el material hasta la idea no es, en modo alguno, un camino recto. La idea se resiste a la investigación acumulativa y al acopio de detalles. Hay que saltar para capturarla.

Estas interpretaciones singulares tampoco deberían ser confundidas con la clase de ideas que forman la columna vertebral de la filosofía tradicional. Cualquier filosofía que implementa una visión total o que postula una meta humana total –¿acaso no fue esta la *raison d'être* de la filosofía occidental la mayor parte del tiempo?– llega a un punto culminante de supuestos y normas que no solo pretenden validez incondicional, sino que además exigen efectivamente controlar toda la realidad. A diferencia de ellas, las ideas históricas tienen fronteras nítidas; su intención inherente es explicar tal o cual sección del pasado. El individuo que despierta es, en Burckhardt, el prototipo del hombre renacentista, ni más, ni menos. En la práctica, el tránsito a través de las fronteras es bastante arduo. Los historiadores deseosos de síntesis anhelan la consolación de la filosofía, y los filósofos de la historia conciben modelos globales para su uso en las regiones más bajas. La idea filosófica de evolución ha permeado escritos históricos de importancia capital. Quizás es una de las más afortunadas consecuencias de la mentalidad positivista el hecho de que los historiadores se hayan hartado de tales dádivas desde arriba. Hexter, por ejemplo, advierte a sus colegas contra los peligros de los conceptos demasiado generales sobre la base de que, más que iluminar, oscurecen las condiciones de un tiempo y un espacio particulares.[175]

Huizinga dice de Burckhardt que "hace mucho se ha unido a los maestros que se elevan por encima de la antítesis de lo correcto y lo erróneo".[176] Dentro del ámbito en el que esta antítesis impera no debería esperarse que ninguna idea histórica sea plenamente adecuada. Cada idea que merece el nombre de tal se relaciona con una porción comparativamente amplia de realidad histórica; lo que implica que el historiador que la propone debe mantenerse a cierta distancia de los acontecimientos que interpreta. Pero, desde este distante punto de vista, no puede percibir todos los hechos posiblemente relevantes, ni evitar situarlos en una perspectiva que probablemente oculte parte de ellos. Se ha observado que Burckhardt no toma en cuenta la economía ni la filosofía renacentistas. Además, si un historiador, intentando verificar alguna idea, examina el material al que se aplica desde una distancia menor que aquella a la que la idea fue concebida, se encontrará con unidades aún más pequeñas de ese material; y estas pueden ser portadoras de indicios que amenazan con disolver la idea de su incumbencia. "Es una vana ambición", Huizinga objeta a Burckhardt, "la tentativa de describir a ese tipo histórico, *el* hombre renacentista. Los numerosos tipos que ofrece tan rico período se hallan divididos por otras características mucho más hondamente de lo que podría unirlos una u otra forma de individualismo".[177] No estoy seguro de que esta crítica, tan devastadora como es, sea del todo justa. Pues, ¿qué es lo que hace Huizinga? Altera la distancia respecto del tema; enfrenta microhechos a macrohipótesis bien fundadas.[a]

En la medida, pues, en que las ideas históricas son generalizaciones, no pueden ser "correctas" sin ser al mismo tiempo "erróneas". El grado de su validez como generalizaciones depende del grado de su fidelidad a la evidencia disponible. Repetir que en el mundo de la historia todo es cuestión de grado equivale a reformular uno de los motivos conductores de este libro. La tesis de Gibbon sobre la decadencia del Imperio Romano se ha marchitado, y hoy recuerda una de esas ruinas cuya lastimera visión lo llevaron alguna vez a intuirla; por otro lado, de acuerdo con la perspectiva de los eruditos contemporáneos del Renacimiento, no se ha desenterrado ningún hecho importante que altere seriamente la famosa interpretación de Burckhardt.[178]

a. La relación entre micro y macrohistoria será discutida extensamente en el Capítulo 5.

Y existe la dimensión *por encima* de la de lo correcto y lo erróneo. Al asignarle a Burckhardt un lugar en ella, Huizinga quiere darnos a entender que su idea es imperecedera, sin importar si resulta correcta o no.[179] Isaiah Berlin muestra la misma magnanimidad en relación con la precisión fáctica de la doctrina marxista: "Aun cuando todas sus conclusiones específicas se revelaran falsas, no tendría par su importancia por haber creado una actitud enteramente nueva ante los problemas históricos y sociales, y haber abierto así nuevas avenidas al conocimiento humano".[180] Puesto que él y Huizinga son ciertamente conscientes de que una interpretación está sujeta a su (relativa) adecuación a los hechos dados, es de suponer que su indiferencia respecto de este tema fundamental proviene de su deseo de poner de relieve la increíble capacidad de supervivencia de las ideas históricas. Incluso ideas que se demostraron "erróneas" –por ejemplo, la construcción típica e ideal de Weber acerca de las implicancias de la ética protestante–, ¿no perduran acaso en la memoria y conservan algo de su esplendor original?

Las ideas históricas son, aparentemente, de una significación duradera porque conectan lo particular con lo general de un modo articulado y verdaderamente único. Dado que cualquiera de tales conexiones equivale una aventura incierta, se asemejan a destellos que iluminan la noche. Esta es la razón por la que su emergencia en la mente del historiador ha sido designada como una "sensación histórica" y caracterizada como capaz de "transmitir un shock al sistema entero [...] el shock [...] del reconocimiento".[181] Son puntos nodales, puntos en los que lo concreto y lo abstracto realmente se encuentran y se aúnan. Cuando esto ocurre, la corriente de acontecimientos históricos indeterminados es detenida repentinamente y todo lo que, de este modo, se expone a la vista, es percibido a la luz de una imagen o concepción que lo saca de la corriente fugaz para vincularlo con alguno de los problemas e interrogantes decisivos que están siempre mirándonos fijamente. La teoría de la estructura y la superestructura de Marx y la idea de Burckhardt acerca del Renacimiento no son solo generalizaciones "correctas": hacen incursiones en el reino de las verdades generales (incluyendo aquellas que llamé ideas filosóficas); verdades que son de absoluta validez, aunque vacías, o resplandecientes como fuegos fatuos. Notemos que las ideas históricas no se fusionan con ellas, sino que

se materializan a un nivel más bajo de abstracción. Marcan asimismo el final del viaje del historiador, en tanto establecen un límite a sus esfuerzos de generalización; más allá de ese límite, él perdería contacto con sus materiales. Es dudoso, en efecto, que las verdades de la más alta generalidad sean acaso capaces de volver activos los particulares que lógicamente abarcan. Estas abstracciones extremas cristalizan en afirmaciones equivalentes a una malla tan estirada que los particulares –una serie de acontecimientos históricos, o algo parecido– no pueden sino caer a través de la red. Para que el historiador los retenga, la idea histórica se ofrece como la proposición más general: un umbral que puede cruzar solo a riesgo de ya no ser capaz de devolver sus hallazgos al puerto de la comprensión.

Aunque las ideas históricas surgen del yo entero, no son subjetivas en un sentido que podría interferir con su potencial valor de verdad. Por el contario, en ellas, la subjetividad no es en absoluto un factor limitante. Ya he señalado las razones; se hallan en el carácter dinámico del yo del historiador. Para decirlo esquemáticamente, este comprende los mensajes que recibe durante su borramiento y las experiencias que atraviesa mientras se expande. El efecto objetivador de la plenitud que de este modo alcanza se ve reforzado por el movimiento en el que está implicado; un movimiento que lo vuelve, en cierta medida, independiente de su ubicación en el tiempo. Las ideas históricas parecerían ser el producto de un yo dinamizado. Pero el término "producto" es engañoso. De hecho, las cosas ocurren al revés. Durante el período de incubación, miles de posibilidades de explicar sus datos pasan por la mente del historiador. De manera que este debe hacer su elección. Y son la plenitud y la relativa movilidad de su mente las que le permiten seleccionar, entre estas posibilidades, aquella que supera al resto en profundidad y exhaustividad. La idea no es tanto el producto del yo cuanto el resultado de un proceso selectivo, en el que un yo actúa como una varita mágica; es un descubrimiento, no una proyección hacia fuera. El descubrimiento será más valioso –esto es, menos subjetivo– cuanto más se haya beneficiado de todo lo que el historiador sabe, conoce y es. Esto es lo que Bultmann quiere decir cuando declara que "la interpretación de la historia más subjetiva es al mismo tiempo la más objetiva";[182] o, más bien, lo que querría decir si no estuviera cautivado por la falsa profundidad de la perspectiva existencialista. La subjetividad

en su máxima intensidad se trasciende a sí misma. Las ideas históricas son objetivas precisamente a causa de su deuda con la pura subjetividad. La objetividad (aproximada) a la que acceden puede ser llamada "activa" en contraposición con la objetividad "pasiva" que se alcanza en la fase de autorreducción. Si una pantalla nos separa de la verdad, estas ideas concreto-abstractas son las que más cerca están de perforarla.

Al seguir al historiador en su viaje, he omitido deliberadamente dos dificultades con las que se enfrenta en su camino. Él se desplaza en un universo que, a causa de su estructura no homogénea, lo obliga a sortear muchos obstáculos. Y viaja a través del Tiempo, un medio cuya complejidad obstaculiza aún más su avance. Estas dificultades reclaman cuidadosa atención. Si la historia no hubiese existido, casi podría decirse que se trata de una tarea improbable.

5
La estructura del universo histórico

> Nada favorecería más el progreso simultáneo de la lógica de la ciencia y de la filosofía de la historia que un riguroso análisis de los diferentes tipos de conjuntos, desde lo más alto hasta lo más bajo de la escalera.
>
> Raymond Aron[183]

Las historias difieren en alcance o magnitud, dependiendo del tamaño de la unidad espacio-temporal que cubren. Aquellas que poseen el mismo alcance se encuentran en el mismo nivel de generalidad. Una monografía sobre la batalla de Leuthen es de inferior magnitud, o menor generalidad, que una reseña de la Guerra de los Siete Años, que a su vez forma parte de un relato de alcance todavía mayor; digamos, una historia política del siglo XVIII en Europa. Y así sucesivamente. La serie completa recuerda el dispositivo chino de la esfera hueca de marfil que contiene esferas similares de tamaños decrecientes, cada una de las cuales gira en el seno de la mayor que le sigue. Las diversas historias también pueden ser dispuestas a lo largo de un *continuum*, uno de cuyos polos está ocupado por síntesis de extrema generalidad –esto es, historias universales–, mientras que el polo opuesto debería asignarse a investigaciones de acontecimientos comparables con átomos.

Diferencias de alcance suponen diferencias de distancia. Cualquier historia a gran escala –p. ej., la historia de un pueblo– requiere que el narrador se ubique lo suficientemente lejos de los datos como para que todos los destinos de ese pueblo entren en su campo de visión.[a] Por su-

a. Podría asimismo mencionar que el término "distancia" comporta además otro significado, aquí sin importancia. Cualquiera sea el rango de una historia, se expande sobre aconteci-

puesto, al obtener una visión general de una gran porción del pasado, no puede sino perder de vista muchas de las circunstancias responsables de su impresión total de ella. Inversamente, Toynbee, cuyos "campos de estudio inteligibles" –las civilizaciones en su totalidad– se vuelven visibles solo a una enorme distancia de la evidencia, habla, no sin cierta condescendencia, de un historiador "miope" que, arrastrándose a un nivel muy bajo, ignora las grandes vistas de las que él, Toynbee, está disfrutando.[184]

Historias de la misma magnitud tienen ciertas propiedades en común. Así, el historiador de un siglo seleccionará, entre las fuentes, datos diversos de los que elegirá el historiador que se concentra en una década o algo semejante. Tampoco debería esperarse que ambos describan y especifiquen los desarrollos de su incumbencia mediante comparaciones del mismo tipo u orden. Las unidades comparables varían de acuerdo con el nivel de generalidad al que el historiador opera.

En su conjunto, estas diferentes historias constituyen el universo histórico. Para simplificar, las dividiré en dos grandes grupos: micro y macrohistorias. No hace falta decir que las fronteras entre ambos grupos son fluidas.

Un ejemplo paradigmático de microhistoria ya fue mencionado: el análisis de Panofsky de los usos que hicieron la alta y la tardía Edad Media de los modelos que les fueron provistos por las obras de arte y la literatura clásicas.[a] Tales historias interpretativas a pequeña escala pueden ser llamadas "primeros planos" por su parecido con las tomas cinematográficas de este nombre, que aíslan y amplían algún detalle visual –un rostro, una mano, un mueble– para familiarizarnos con su fisonomía particular. Formando parte de la microdimensión, los estudios del tipo correspondiente al primer plano se encuentran en inmediata vecindad con el grueso de las reseñas orientadas a los hechos –ese primer producto del viaje del historiador al pasado– y además comparten con estas la devoción por las minucias y la afinidad por la forma monográfica. Pero, a diferencia de ellas, exploran su material al máximo en lugar de confinarse a un inventario neutral. Los primeros planos son una extensión directa de tales reseñas.

mientos más tempranos y más recientes; y la distancia del historiador respecto de ellos obviamente aumenta con su lejanía cronológica.

a. Ver página 101.

Por lo general, son el resultado del deseo de sus autores de complementar, refinar, o en efecto, invalidar, nociones y explicaciones que han sido incondicionalmente aceptadas por generaciones de macrohistoriadores. El análisis minucioso de Jedin de los Concilios de Constanza y de Basilea sirve a un doble propósito: matiza la creencia ampliamente sostenida de que estas asambleas eran de escasa trascendencia para la reforma interna de la iglesia; y destaca el significado duradero de estos decretos que proclamaron la supremacía de los concilios generales.[185] Hexter, por su parte, aduce evidencia detallada en favor de su tesis de que la opinión general según la cual la aristocracia feudal comenzó a declinar en el Renacimiento no es sino un obsoleto clisé.[186] Comparadas con los primeros planos, las perspectivas de gran magnitud que aquellos comentan nos resultan a menudo más bien amplias y poco precisas.

¿De modo que Dios estaría en los detalles? Dos grandes historiadores –el Tolstoi de *La guerra y la paz* y Sir Lewis Namier– abogan a favor de la doctrina tipificada por la famosa sentencia de Aby Warburg. Ambos declaran que la microdimensión es el asiento y la fuente de la verdad histórica.

Tolstoi satiriza las numerosas historias que atribuyen a los Napoleones y Alejandros de nuestro mundo el poder de crear o destruir grandes imperios. Estas historias, sostiene, exageran terriblemente el rango y el impacto del poder de un individuo. Además, estarían sólidamente fundadas solo si aún creyéramos que Dios somete a los pueblos a la voluntad de un soberano personal, asignado por él para implementar los planes de la Divina Providencia.[187] Sin embargo, las explicaciones teológicas han tenido su hora. Y dado que la historiografía moderna se niega a reconocerlas, tendremos que indagar, una vez más, en la naturaleza de la misteriosa fuerza que da lugar a los movimientos de los pueblos (o naciones). Al abordar esta cuestión fundamental, Tolstoi no solo se deshace de héroes, reyes, generales y ministros, sino que además rechaza todas las proposiciones que le causan la impresión de ser un producto del macropensamiento. Niega la influencia de las ideas sobre el cambio histórico y no deposita confianza alguna en la validez, para no hablar ya de la relevancia, de las así llamadas leyes sociales. Desde su perspectiva, la mayoría de los historiadores se complacen en construcciones abstractas que pasan por alto los

hechos reales que alegan abrazar y representar.[188] Su propia respuesta da testimonio de su incomparable susceptibilidad para las ramificaciones y emanaciones de cada fenómeno singular; un sentido para el detalle que, por ejemplo, se pone de manifiesto en su descripción exacta del abogado atrapa polillas en *Anna Karenina*. La fuerza detrás de los movimientos de los pueblos, dice, no debería buscarse por encima o por fuera de ellos; más bien, consiste en las innumerables actividades de todos los participantes individuales en el proceso histórico.[189] Para demostrar esto, una y otra vez confronta, en *La guerra y la paz*, las innegablemente reales, aunque fragmentarias, experiencias de sus personajes –p. ej., la de Pierre Bezukhov durante la batalla de Borodino– con extractos de historias y relatos oficiales del mismo período, poniendo así de relieve la brecha insalvable entre las generalizaciones vacías y las impresiones de primera mano. Con la implicación en lo concreto propia del artista, Tolstoi imagina la realidad histórica como un *continuum* infinito de incidentes, acciones e interacciones microscópicos que, mediante su mera acumulación, producen las convulsiones, victorias y desastres macroscópicos caracterizados en la serie de manuales. (Dicho sea de paso, no es el único en imaginar un *continuum* infinitesimal de esas características. Fernand Léger, el pintor y director francés, soñó un filme monstruoso que tendría que registrar la vida de un hombre y una mujer durante veinticuatro horas consecutivas: su trabajo, su silencio, su intimidad. Nada debería omitirse; tampoco los protagonistas deberían ser jamás conscientes de la presencia de la cámara. Léger se dio cuenta de que era probable que las imágenes que había imaginado fueran visiones escandalosas, pues exhibirían la vorágine normalmente oculta de la cruda existencia. "Creo –puntualizó Léger– que esto sería terrible y que la gente escaparía horrorizada, pidiendo socorro como si hubiera sido víctima de una catástrofe universal"[190]).

De manera bastante lógica, Tolstoi considera que la tarea (imposible de cumplir) del historiador consiste en desglosar las macroentidades en sus más pequeños elementos. Sus ideas acerca de las interrelaciones entre estas unidades minúsculas revelan su dependencia de la ciencia del siglo XIX. Cae en un determinismo rotundo. La razón humana, sostiene, nos obliga a concebir los acontecimientos en la microdimensión como procesos controlados por leyes inalterables.[191] Postula además que, de ser

acaso posible, una reconstrucción de la cadena de causas y efectos en esa dimensión produciría la ley de la historia en su totalidad. Según Tolstoi, la historia es el reino de la necesidad: una extensión del de la naturaleza. (De modo interesante, se refiere al cálculo en relación con los procedimientos a emplear para el aislamiento de las microunidades y su posterior integración.[192] Es como si anticipara las computadoras modernas).

La creencia de Tolstoi en un inexorable nexo causal lo lleva a terrenos pantanosos. ¿Cómo reconciliar la regla de la necesidad con la experiencia de la libertad humana? La solución que ofrece resulta un torpe recurso: no ve otra salida que degradar la libertad a un fenómeno de nuestra conciencia, algo así como una cualidad secundaria. Su argumento principal es que en el mundo establecido por la razón –el mundo idealmente real– no hay lugar para las acciones causalmente inexplicables. Lo que confundimos con una decisión libre es, a la luz de la razón, la consecuencia inevitable de las condiciones dadas. La libertad es una ilusión. Que la ilusión, sin embargo, se perpetúe, debe atribuirse a nuestra imposibilidad de explicar el infinito número de elementos comprendidos en la realidad histórica. La tarea de rastrear las leyes que gobiernan su interacción excede los esfuerzos humanos. Siendo esto así, nos sentimos, en efecto, incitados a llamar libertad lo que elude nuestra comprensión. La libertad es necesidad incognoscible.[193]

Sin dudas, Tolstoi es un filósofo pobre. Adopta acríticamente los lugares comunes filosóficos de su época científicamente orientada y se las ingenia para disponerlos en un esquema que le permite quedar bien con Dios y con el diablo: rescatar el libre albedrío y no obstante mantener el dogma determinista. No parece ocurrírsele a Tolstoi que su "solución" le impide identificar la historia como una finalidad inteligible y, quizás, una sucesión significativa de acontecimientos. Si la libertad es meramente un fenómeno subjetivo, la necesidad continúa triunfando en el mundo que nos rodea: todo lo que ocurre debe ocurrir, y eso es todo.

Pero tan pronto como Tolstoi, el aspirante a filósofo, da su opinión, el verdadero Tolstoi toma el control. Rechazando de plano aquellas precarias especulaciones, el verdadero Tolstoi –esa unión personal única de místico y empírico– dota de alma a la indiferente necesidad. Aquello que debe pasar, le parece, además debería pasar. En todo caso, está profun-

damente convencido de que, en el caso del pueblo ruso, todo irá bien siempre que los poderes vigentes no interfieran para obstaculizar la fuerza viva que moldea el futuro de Rusia. Por supuesto, para dejar que las cosas ocurran, tendrán que saber lo que está ocurriendo entre todos los actores en escena. Sin embargo, tal conocimiento, de acuerdo con la premisa de Tolstoi ¿no es, siempre inalcanzable? Tolstoi supera esta dificultad teóricamente inmanejable invocando el poder adivinatorio de la sabiduría. Aquellos a quienes llama sabios adquieren intuitivamente, o poseen, el mismo conocimiento que les es negado a las mentes guiadas únicamente por la razón. Los sabios se mantienen alertas; tienen el don de capturar los mensajes indistintos y a menudo contradictorios que constantemente se elevan desde los oscuros rincones de la vida cotidiana; ellos mismos son parte de esa fuerza que genera los movimientos de los pueblos.[194]

Tolstoi le confiere carnadura y color a la visión: su Kutuzov es la sabiduría encarnada. Él no planea y actúa; espera y escucha. Y es su capacidad para escuchar e interpretar el coro de las confusas voces de las regiones subterráneas la que le permite hacer retroceder a Napoleón. Kutuzov es un líder inspirado porque se resiste a seguir su inspiración. Su única ambición es hacer realidad los pensamientos y los deseos indefinidos que halla inscritos en millones de corazones rusos. "[Él] comprende", como lo expresa el príncipe Andrey, "que hay algo más fuerte e importante que su voluntad: el inevitable curso de los acontecimientos".[195] (¿El inevitable curso de los acontecimientos? La obsesión de Tolstoi por las nociones mecanicistas de su tiempo se confirma en todas partes. Pero esto no afecta la verdad, personificada por su Kutuzov, de que la acción realmente creativa es inseparable de la intensa observación pasiva).

Toynbee cuenta que Namier le dijo una vez: "Toynbee, yo estudio las hojas individuales, tú, el árbol. El resto de los historiadores estudian los grupos de ramas, y ambos pensamos que *ellos* están equivocados".[196] (Namier parece haber sido lo suficientemente amable como para no decirle a Toynbee lo que pensaba del estudio del árbol entero).

Siendo el campo de Namier la historia política, su metáfora de los "grupos de ramas" obviamente se relaciona con las unidades ideológicas que son la especialidad de las historias de este campo. La interpretación

whig de la Inglaterra del siglo XVIII, que tan eficazmente atacó, no solo aceptaba las ideas políticas dominantes y los programas partidarios de ese siglo al pie de la letra, sino que además los consideraba puntos nodales de la realidad histórica. La verdad es, sin embrago, que estas supuestas unidades son proyecciones de compuestos de acciones, reacciones y estados de ánimo que aquellas encubren más que designan. Son falsas entidades. Y como prácticamente ninguno de los fenómenos de la vida real que velan se inscribe en la dimensión ideológica a la que ellas pertenecen, su afirmación inherente de ser parte de la realidad es absolutamente injustificada. Namier insiste en el carácter ficticio de todo lo ideológico. Tal como él ve esto, todas las historias que colocan el énfasis en la ideología política, el pensamiento racional y el argumento verbalizado, culminan en vagas generalizaciones incapaces de capturar la misma realidad que se proponen explicar. Como Tolstoi, Namier rechaza tales macrohistorias, con sus vistas panorámicas.

Su actitud negativa hacia ellas está manifiestamente influida por la teoría de Marx acerca de la estructura y la superestructura. Namier también se complace en desacreditar la pretensión de autonomía de las ideas: también él acentúa el papel que las necesidades materiales y las condiciones sociales juegan en su formación.[197] Excepto por esto, no es ningún marxista. Sin mencionar su temperamento conservador, es reacio a convertirse de historiador político en partisano, en *littérateur engagé*. Más importante aún, le parece de suma trascendencia cambiar una macroconcepción por otra: la imponente ecuación de Marx de la (pre)historia con una sucesión de luchas de clases dialécticamente interrelacionadas no ejerce atractivo alguno sobre él.[198] Más bien, quiere desprenderse de la macrodimensión en su totalidad: de todos esos esquemas generales y abarcadores que, en última instancia, constituyen nuestra imagen convencional del mundo. La imagen que producen es engañosa porque se agotan en establecer vínculos espurios entre unidades fantasmas de hechos en buena parte anónimos. Productos de nuestra conciencia, no son tanto percepciones autónomas cuanto síntomas superficiales de procesos de la vida interior. Y a lo que él apunta es a llegar a lo que está debajo de la superficie y explorar los sucesos reales menos prominentes, menos visibles, en capas psicológicas profundas. El de Namier es un camino de

sentido único. Esto se deduce de manera concluyente de su indiferencia hacia las síntesis y la narración propiamente dicha. John Brooke dice de él que "nunca dio un paso sin mirar en cada dirección".[199] No puede decidirse a abandonar las hojas por el árbol.

Namier mismo reconoce su deuda con Freud. Les pide a los historiadores que pongan al descubierto las "fuentes psicológicas" de las ideas políticas,[200] señala la cuota de "motivaciones inconscientes" de cada acción,[201] y declara categóricamente que un conocimiento de la psicología moderna –especialmente la psicología de masas– es indispensable para el avance de la historiografía.[202] ¿Es un freudiano ortodoxo? "Lo que más importa", escribe en alguna parte, "son las emociones subyacentes, la música, para la cual las ideas son un mero libreto, a menudo de una calidad muy inferior..."[203] Hay una tensión artística en él (que se manifiesta nítidamente en su prosa). Y sus sensibilidades estéticas bien pudieron haberlo sensibilizado a los esfuerzos realizados al unísono en todos los frentes del arte contemporáneo; esfuerzos que difícilmente se habrían desarrollado en todo su vigor si no hubiera sido por los logros de Freud y Marx. En cualquier caso, es como si uniera fuerzas con esos pintores, poetas y músicos que aspiran a disolver las formas tradicionales y los modos de percepción. Avanzan de uno a otro extremo desde las grandes totalidades y composiciones globales del pasado hasta los enunciados de alguna manera fragmentarios que, quizás, nunca volverán a encajar dentro de las totalidades. El resultado (provisional) es una adecuación de nuestros sentidos a lo que queda de la red de las convenciones agotadas, una vez que es disuelta. (Lo que queda es al menos incuestionable). De modo que Namier recurre al psicoanálisis como un medio de desintegrar las macronociones de la realidad política. Así como no es un marxista, tampoco es un estricto seguidor de Freud.

El mundo de la historia, le parece, ofrece un espectáculo inquietante. Mientras algunas de las ideas políticas que pueblan ese mundo pueden estar en consonancia con las emociones, impulsos, etc., que responden a las necesidades del momento, la mayoría de ellas son restos de días por largo tiempo pasados. Pero como continúan encendiendo nuestra imaginación, mantienen vivos o incluso reactivan actitudes, miedos y expectativas que han dejado de adecuarse a la situación real. Estos hábitos de pensamiento

y comportamiento pasados de moda irrumpen permanentemente en la interacción de deseos y esperanzas oportunos, impidiéndonos por consiguiente encontrarnos con el presente en sus propios términos. Por mucho que tratemos de reprimirlos, llenan nuestro *inconsciente* y encuentran la manera de liberarse en demandas injustificadas y arrebatos irresponsables. Somos neuróticos a merced de experiencias traumáticas. Según Namier, los principios y programas que determinan la acción política son por lo general alteraciones más que postes indicadores confiables. En efecto, él llega incluso a considerar que su ausencia es síntoma de una "mayor madurez nacional".[204] Hay un aspecto surrealista en el mundo histórico-político que imagina: en él rondan fantasmas que, bajo la forma de ideas y recuerdos, invaden nuestras casas, oficinas y cerebros.

Su objetivo es enterrar a los fantasmas, esto es: rastrear las motivaciones y mecanismos psicológicos que, junto con las presiones materiales del momento, ponen las cosas en marcha en la política. Ahora bien, estos resortes principales de las actividades y los acontecimientos en el área política no son agentes dispersos en el aire, sino que emanan de un núcleo muy concreto; su portador es el individuo (o cualquier grupo con una personalidad identificable). Son los individuos, sostiene Namier, los que constituyen los conjuntos que los historiadores hipnotizados por ideas y causas mueven de un lado para el otro a su placer, confundiéndolos con unidades reales. No lo son. Las unidades reales, continúa su argumento, solo se someten al microanálisis; para explicar alguna fase de la historia política, habrá que estudiar las vidas de todos los individuos implicados en ella. El Dios al que adora no está simplemente en los detalles, sino en los detalles biográficos. (Es posible que se haya asombrado ante el rechazo total, por parte de Collingwood, de la biografía como parte de la empresa histórica; sin embargo, si se avanza directamente desde una "idea de la historia" filosófica, es probable que se arribe a conclusiones estrafalarias). El método de Namier es ilustrado de la mejor manera por su obra capital pionera, ese "examen fabulosamente microscópico de la composición de las sucesivas Cámaras de los Comunes bajo Jorge III".[205] Notemos que, al aplicar este método, presta escasa atención a los políticos destacados que ejercen influencia y atraen a los biógrafos profesionales. No es un biógrafo en el sentido corriente. Todo su interés está puesto en los *curricula vitae*

de los pequeños hombres, que proporcionan un entendimiento mayor acerca de las emociones y aspiraciones típicas que las carreras de las figuras estelares. En completa consonancia con este abordaje, Namier defiende las investigaciones históricas de un tipo inaccesible al erudito solitario. Aboga por una historia demográfica por la vía del esfuerzo cooperativo, un programa que inspiró la *History of Parliament* británica actualmente en elaboración. Su idea de microhistoria, me gustaría agregar, se parece a la de Tolstoi en que presagia la llegada de las computadoras. Pero ¿acaso no toda innovación de importancia es anunciada por sueños y tanteos preñados de ella?

En resumen, tanto Namier como Tolstoi sostienen que las ideologías y grandes registros sobre los que nuestros libros de historia se centran surgen de una cantidad infinita de pequeños acontecimientos que en realidad los exceden. Y ambos coinciden en sugerir que, en beneficio de un más alto nivel de verdad, la macrohistoriografía debería ser reemplazada por microestudios colectivos.

Sin embargo, esta proposición parte de una premisa equivocada: la realidad histórica no solo reside en los detalles, biográficos o de otro tipo, sino que también se extiende en la macrodimensión. No todos los temas de las historias de gran envergadura son construcciones *a posteriori*. Existen acontecimientos de larga duración como guerras, movimientos sociales o religiosos, lentas adaptaciones de grupos bien definidos a condiciones cambiantes del entorno, etcétera, que pueden considerarse entidades tangibles. En la medida en que se desarrollan en regiones elevadas, es de suponer que algunos de ellas escapen a la atención del microhistoriador. A pesar de que los nombres por los que son conocidos pueden ser abreviaturas imprecisas que vagamente cubren una maraña de sucesos microscópicos, estos acontecimientos son más que meras proyecciones, siempre y cuando sean experimentados como unidades en el momento en que ocurren. En la Europa del siglo XV, el asunto de la reforma de la iglesia era un concepto vivo, a pesar de su alto grado de generalidad. Los acontecimientos históricos de largo alcance de este tipo son reales en una medida tal que movieron a la gente a ponderar sus consecuencias, discutir alternativas y proponer posibles soluciones. La sátira de Tolstoi de la historiografía tradicional no es totalmente exacta. De la misma manera,

el pasado ha visto llegar e irse ideas que, cuando alcanzaban su punto más alto, pertenecían a las realidades de la vida no menos que, digamos, un conflicto individual; no importa, por lo demás, si eran genuinas o no. Poseen una sustancia peculiar, un contenido irreductible. Y cualquier historiador que las trate como meros derivados de procesos psicológicos se pierde parte de lo que realmente ocurrió y motivó el comportamiento de las personas.

No debería sorprender que la posición de Tolstoi-Namier haya dado lugar a diversas objeciones. Namier, para seguir con él, fue criticado, entre otras cosas, por haber hecho pasar su método analítico por una panacea. Pero mientras que el microanálisis es ciertamente apto para penetrar la niebla ideológica que velaba las prácticas de los políticos corruptos bajo Jorge III, no es aplicable a períodos imbuidos de auténticas ideas políticas; la Revolución Puritana se resiste a ser psicologizada.[206] Butterfield, uno de los más feroces adversarios de Namier, le reprocha ignorar la realidad de tales ideas. Namier y sus seguidores, observa, corroen los "propósitos políticos admitidos que dan sentido y cohesión a los acontecimientos de la historia";[207] caen presa de la "ilusión óptica... de que solo los detalles importan";[208] no son conscientes de que, para escribir la historia, se debe "poseer, además, buen ojo para las generalidades".[209] (Probablemente no sea a Butterfield, el secular historiador "técnico", sino a Butterfield, el creyente cristiano, al que más profundamente le moleste el "namierismo", en tanto mina todo aquello en lo que él cree: el significado potencial de la historia, el valor intrínseco de las ideas. Como historiador cristiano, da por sentada la continuidad significativa, e incluso asume la existencia de algo así como la "historia de Dios", con un planificador sobrenatural a cargo de los asuntos humanos).[210] Tampoco se les escapó a los críticos que Namier, manifiestamente a despecho de su profesado interés por las minucias, reemplaza a veces el microscopio por el telescopio, y coloca grandes porciones del pasado en una perspectiva a su elección. ¿No era acaso un ferviente sionista? Uno podría finalmente preguntar si realmente toca la cuestión de fondo al examinar la estructura psicológica del individuo. Esta unidad histórica supuestamente más pequeña es ella misma un microcosmos inagotable. De modo que la realidad, una vez más, retrocede en el momento en que está convencido de haberla aferrado.

La incidencia de acontecimientos e ideas de larga duración, que más o menos llevan una vida propia, tiende a sugerir que las macrohistorias son, en alguna medida, independientes de la microinvestigación.[211] Aun dando por sentado que estas ideas, acontecimientos y estructuraciones a gran escala crecen a partir del ajetreo y bullicio de las preocupaciones cotidianas, son capaces de desarrollarse y cambiar de maneras que no pueden ser definidas suficientemente invocando sus elementos. Al discutir las relaciones entre "estos fenómenos macroscópicos" y "los datos minúsculos, elementales" de los que aparentemente surgen, Marrou insiste en que los primeros son tan reales como los segundos, y acentúa su estatuto relativamente independiente: "Son realidades de otro orden pero, cada una en el suyo, son igualmente auténticas".[212] Por lo demás, el hecho de que el origen de tales macrorealidades no pueda remontarse completamente a las microrealidades que las componen –que los acontecimientos interrelacionados a bajo y alto nivel existen, por decirlo de alguna manera, lado a lado– no es de ninguna manera un fenómeno infrecuente. La mayoría de los individuos se comporta de modo diferente en los diferentes ámbitos de la existencia. Un buen cristiano puede ser un terrateniente implacable. Proust declara que es "es absurdo juzgar al poeta a través del hombre o de lo que opinen sus amigos, como hace Sainte-Beuve. En cuanto al propio hombre, no es más que un hombre, y puede perfectamente ignorar los deseos del poeta que vive en él".[213]

Lo que se supone es que, contrariamente a lo que Namier y Tolstoi asumen, la macrohistoria política puede alcanzar cierta autonomía. (Se entiende que esto también es válido para las historias en otras áreas). Si un historiador político indaga, digamos, las razones del derrocamiento de un régimen o las causas de una guerra, no necesita sondear en todos los casos el mundo subterráneo de los detalles biográficos, sino que tiene altas posibilidades de explicar en términos generales estos acontecimientos a partir de motivos, argumentos y reacciones que pertenecen a la misma dimensión en la que está operando. Cuando los grandes acontecimientos se alzan en el horizonte, son percibidos en su totalidad y provocan, por consiguiente, reflexiones y ponderaciones de similar generalidad. En principio, sea cual sea la distancia desde la que un historiador inspecciona el pasado, se encontrará en cada nivel de generalidad con un nexo cau-

sal de una clase peculiar a ese nivel –recordemos las esferas concéntricas chinas, cada una girando independientemente de las otras–. En sus historias breves de Roma y Grecia, Rostovtzeff organiza las acciones principales y actores relevantes en una textura inteligible sin evocar jamás microhechos.

Sin embargo, la textura es tosca y de malla más bien ancha. Resulta obvio que no se puede depender absolutamente de la autonomía de las historias de largo alcance. Después de haber defendido la causa de la macroautonomía contra los ataques excesivos de Tolstoi y Namier, deseo ahora mostrar que su reconocimiento acrítico supone graves riesgos. Sin duda, un historiador político puede, de modo plausible, hacer que encajen acontecimientos de gran envergadura, ideas y argumentos dados; pero si tiene como meta el establecimiento de contextos macroscópicos, no debería esperarse que dé cuenta satisfactoriamente del pasado en cuestión. Es probable que su relato más bien lo distorsione. Las macrohistorias que sobreactúan su autosuficiencia son propensas a descarriarse.

La razón es esta: cuanto más alto es el nivel de generalidad al que opera un historiador, mayor densidad pierde la realidad histórica. Lo que él retiene del pasado cuando lo mira desde una gran distancia son situaciones a gran escala, desarrollos a largo plazo, tendencias ideológicas, etcétera; grandes fragmentos de acontecimientos cuyo volumen disminuye o aumenta en relación directa con la distancia. Se encuentran diseminados en el tiempo; dejan muchos huecos que llenar. No aprendemos lo suficiente acerca del pasado si nos concentramos en la macrounidades. Es cierto, como dice Proust, que el poeta existe con independencia del hombre en el que vive, pero es igualmente cierto que el hombre también existe; y la historia completa nos hablaría del poeta *y* del hombre. Además, a una distancia cada vez mayor, al historiador le resultará cada vez más difícil aferrar fenómenos históricos que son suficientemente específicos e incuestionablemente reales. Butterfield, esta vez en calidad de historiador técnico, observa que la historia universal "se extiende en un área tan amplia que difícilmente pueda evitarse que el conocimiento se vuelva demasiado estrecho".[214] Tiene razón: todo lo que es posible discernir desde la elevadísima altura desde la cual se torna visible la historia universal son unidades gigantes de contornos vagos, generalizaciones de incierta fiabilidad.

Los historiadores que caracterizan la interacción de macroacontecimientos se sienten naturalmente tentados a compensar, de alguna manera, la escasez relativa del material del que buscan aprovecharse. Los peligros en los que de este modo incurren han sido detallados nada menos que por Bacon. Este aconseja al historiador no tratar con períodos demasiado extensos (o demasiado amorfos) porque, así, "no puede sino encontrarse con numerosos espacios en blanco y vacíos que se ve obligado a llenar a partir de su propio ingenio y de sus conjeturas".[215] Nunca faltan las solícitas conjeturas. Para salvar los "espacios en blanco y vacíos" en su camino, el historiador ávido por sostener la macroautonomía puede recurrir a su conocimiento de la meta del camino; la retrospección, en este caso, se emplea como un dispositivo de cimentación más que como un elemento revelador. O puede introducir "a partir de su propio ingenio" motivaciones, ideas filosóficas, etcétera, que no están dadas a fin de fortalecer la frágil tela que está tejiendo. Lo que de este modo resulta son historias tan incompletas como exageradas. Gooch dice acerca de la obra histórica de Guizot que no muestra "interés en lo individual y en lo particular";[216] y Sainte-Beuve la critica por tratarse de historia "vista a la distancia". Cualquier historia de estas características, explica Sainte-Beuve, "sufre una singular metamorfosis; provoca la ilusión [...] de que es racional". Lo que lo lleva a sacar la conclusión de que "la historia de Guizot es demasiado lógica para ser cierta".[217] ¿Necesito mencionar expresamente que los agregados y las correcciones del macrohistoriador resuelto no deberían ser confundidos con hipótesis históricas responsables? Como a menudo él añade cosas sin darse cuenta, las historias resultantes abundan en conceptos ambiguos. Numerosas generalizaciones aparentes son en ellas, en efecto, productos sintéticos, tanto destilados de la evidencia como introducidos en ella.

Aunque el aplastante veredicto de Tolstoi y Namier sobre la macrohistoria tradicional se pasa de la raya, surge de una concepción que considero válida sobre lo que debería ser la historia en nuestra época. La historia, señalan, alcanza su máxima expresión si registra y hace comprender el pasado tan fielmente como sea posible. Hale, discutiendo a Bacon, dice: "Ella [la historia] debe ser tan completa como sea posible, y tan conforme a la realidad como sea posible, no como aquellas historias que 'exponen

la pompa de los asuntos más que [sus] resortes internos y verdaderos'".[218] La importancia básica de las microinvestigaciones radica en el hecho de que son indispensables para cualquier tentativa de lograr una plenitud semejante. Esto no significa que la integración de microhallazgos con la que soñó Tolstoi nos permitiría asir la historia en su conjunto. No toda la realidad histórica puede ser desglosada en elementos microscópicos. La historia en su conjunto también comprende acontecimientos y desarrollos que ocurren por encima de la microdimensión. Por esta razón, las historias a niveles más altos de generalidad son tan esenciales como los estudios de detalle. Pero sufren de falta de plenitud; y si el historiador no quiere llenar los huecos en ellas "a partir de su propio ingenio y de sus conjeturas", debe explorar también el mundo de los pequeños acontecimientos. La macrohistoria no puede convertirse en historia en un sentido ideal si no implica la microhistoria. Ahora bien, el conocimiento de los detalles puede ser empleado de diversos modos. Con bastante frecuencia, sirve como una suerte de adorno. Esto es, los macrohistoriadores aprovechan la microinvestigación, propia o no, para corroborar o ilustrar ciertas consideraciones de largo alcance a las que han arribado; consideraciones sujetas a la distancia desde la que observan los acontecimientos. (Sin duda, estas consideraciones, por su parte, pueden ser derivadas de un examen de las fuentes relevantes; ¿acaso algunas generalizaciones no son más resueltas y están mejor orientadas a su meta que otras? Por supuesto, los hechos dados, maleables como son, raramente defraudan a un historiador en busca de evidencia para sus pálpitos. Por lo demás, la realidad histórica es tan rica en datos diversos que puede aducirse de ella evidencia para casi cualquier cosa que se quiera probar). Los numerosos detalles en las historias de Macaulay parecen invariablemente calculados para confirmar el significado que él atribuye a las figuras y períodos en consideración. Todos ellos convergen hacia sus conclusiones acerca de tal o cual situación, lo que da la impresión de que su perspicacia o intuiciones macroscópicos no surgen necesariamente del microanálisis, sino que más bien guían su selección de los datos concretos. Narrador brillante como es, sabe cómo manejar eficazmente los detalles confirmatorios. Toynbee también da por sentado que las minucias que los historiadores "miopes" aportan cumplen una función valiosa solo si apoyan sus construcciones de largo alcance. Volveremos a él más tarde en este capítulo.

Mi sugerencia de que, en aras de una mayor completitud, la macrohistoria debe implicar la microhistoria, se refiere a una implicación que no es meramente aparente. Requiere de historiadores que, no satisfechos con quedarse donde están, realmente viajan al pasado y se sumergen en aquello que encuentran sin demasiada consideración por sus macrosupuestos. Estos supuestos pueden ser confirmados o no por el microanálisis emprendido por sí mismo. Es posible que el historiador embarcado en él tropiece con causas a corto plazo que desafían los macrocontextos que ha establecido sobre la base de macroevidencia; o que descubra que excepciones aparentemente insignificantes en el curso general de los acontecimientos suponen consecuencias capaces de alterar su apreciación de dicho curso. Pensemos en *La sociedad feudal* de Marc Bloch.[a]

Esta es la razón por la que los historiadores perspicaces que aspiran a la historia en su plenitud están a favor de una interpenetración de la macro y la microhistoria. A pesar de su creencia en la autenticidad de las realidades macroscópicas, Marrou sostiene que al historiador que examina un largo tramo del pasado le convendría comenzar "por ponerse a trabajar instalado, en primer lugar, en el nivel de la minuciosa y precisa investigación del detalle".[219] De manera similar, Butterfield, a pesar de su actitud anti-Namier, se siente obligado a admitir que la macrohistoria por sí sola no funciona, y cree que la clase ideal de historia consistiría, quizás, en "estructura y relato combinados"; una historia que es, al mismo tiempo, "una historia y un estudio".[220b]

Esto pone de manifiesto una sorprendente analogía con el film: lo grande debe ser observado a distancias diferentes para ser comprendido; su análisis e interpretación suponen un constante movimiento entre los niveles de generalidad. Una afirmación de Pudovkin citada en *Teoría del cine* resulta pertinente en este contexto:

a. Con la tesis de Tolstoi-Namier, según la cual el *continuum* infinitesimal de acontecimientos a la manera de átomos es más real que las secuencias de acontecimientos a gran escala con las que tratan los macrohistoriadores, el segundo problema principal que enfrenta el historiador –la naturaleza del tiempo– aparece ante la vista. Será considerado en el capítulo siguiente.
Para la referencia a *La sociedad feudal* de Bloch, cf. este capítulo, página 161.
b. El texto completado por el autor para este capítulo finaliza con este párrafo.

> Para recibir una impresión clara y definida de una manifestación [...] el observador debe efectuar ciertas acciones. En primer término, debe subir al tejado de la casa para obtener una visión de la comitiva desde arriba en su totalidad, y conocer su dimensión; luego debe bajar y contemplar desde la ventana de un primer piso las pancartas que portan los manifestantes; por último, debe mezclarse con la muchedumbre para formarse una idea del aspecto exterior de los participantes.[221]

Como lo señalé, lo grande puede ser adecuadamente reproducido solo mediante un permanente movimiento desde el todo hasta algún detalle, y nuevamente hacia el todo, etcétera.[222] Lo mismo es válido para lo grande en la historia. El macrohistoriador falsificará su tema a menos que incorpore los primeros planos obtenidos mediante los microestudios; esto es, a menos que los incorpore como elementos integrantes de sus imágenes globales.

En consecuencia, el historiador debe encontrarse en una posición que le permita moverse libremente entre la macro y la microdimensión. Esto lleva a plantear la cuestión de la estructura del universo histórico, el primero de los dos principales problemas con los que se enfrenta cualquier historiador. ¿Es homogéneo, de manera que el historiador puede pasar fácilmente de un nivel a otro? La substancia y la validez de la macrohistoria –su carácter de realidad– dependen de un libre tránsito en doble sentido.

Este tránsito está controlado por dos principios o leyes que pertenecen a la lógica material.[a] La primera puede ser llamada "ley de la perspectiva". He mostrado en el capítulo anterior que la interpretación histórica –"la comprensión"– implica, en última instancia, el yo expandido del historiador, su experiencia de vida, su subjetividad. En otras palabras, debe colocar las cosas en "perspectiva", adecuándolas a sus experiencias, creencias y valores, todos los cuales han de arraigarse en el autoborramiento y la observación pasiva.[b] Ahora bien, existe una relación definible entre el

a. Ver Capítulo 2, página 93.

b. Como el término "distancia", el concepto de "perspectiva" comporta dos significados. Puede definir la manera en que las historias que abarcan un rango que va desde el pasado remoto al presente a menudo escorzan o contraen el primero a favor de exposiciones detalladas

papel que juegan las cuestiones de perspectiva y la distancia del historiador respecto de su material. Marrou observa "que a medida que el nivel de generalidad de la construcción histórica y la amplitud de las síntesis aumentan, las dificultades, los peligros y la incertidumbre crecen en igual proporción".[223] En otras palabras, el impacto del tratamiento en perspectiva aumenta en relación directa con la distancia del historiador respecto de su material.

¿Por qué esto es así? En la microdimensión, una tela más o menos densa de datos canaliza la imaginación del historiador, sus propósitos interpretativos. Cuando la distancia respecto de los datos aumenta, aquellos se vuelven dispersos, y su densidad disminuye. La evidencia pierde, así, su poder vinculante, invitando a la menos comprometida subjetividad a tomar el control. (Como ya fue indicado en contextos previos, las historias a gran escala tienden a asumir un carácter existencial). El conflicto de las tesis de Pirenne y Bark sobre los orígenes de la Edad Media supone indudablemente este efecto de perspectiva;[224] pero no se piensa inmediatamente en la perspectiva en el caso de los primeros planos, como el "principio de disyunción" de Panofsky o el análisis del Concilio de Constanza de Jedin.[225] Aquí notamos, una vez más, la importancia de las diferencias de grado en el área intermedia de la historia, a la que ya nos referimos.[a]

Una observación hecha por Proust en su novela ilustra de manera notable el hecho de que, a medida que aumenta el alcance de las historias, su composición se ve crecientemente gobernada por las leyes de la perspectiva, y asimismo expone las consecuencias de este hecho respecto de la accesibilidad a la microdimensión desde niveles superiores. En un viaje en coche, anterior al que se aludió en el capítulo 3, Marcel ve a veces dos y a veces tres campanarios a la distancia, de acuerdo con el ángulo desde el que observa sus alrededores. Bajo la impresión de sus posiciones cambiantes, imagina que son tres "niñas de leyenda", que se deslizan una detrás de la otra, de modo que solo aparece una única forma.[226] De manera similar, debido no tanto a descuido, negligencia, o algo semejante, sino a la "ley de la perspectiva", los macrohistoriadores deben ignorar, al comienzo, parte de la evidencia. Esta función de las visiones en perspectiva que, como tal,

del segundo. O puede servir para caracterizar el enfoque peculiar de un historiador sobre el pasado. Solo el segundo significado resulta aquí de interés.

a. Ver capítulo 3, página 115, y nuevamente el capítulo 8.

obstaculiza la accesibilidad al material examinado, tiene más peso cuanto mayor es la distancia. Por ejemplo, las historias generales de la sociedad feudal a menudo no logran hacer justicia a su variedad, oculta por el afán de extraer las características generales de esta sociedad; sin embargo, su variedad es precisamente una de sus características esenciales.[227] *La sociedad feudal*, de Marc Bloch, se ve algo afectada por este vicio necesario, que obstruye la relación del historiador a gran escala con una parte de las fuentes y de las microhistorias. Sin duda, el historiador es teóricamente libre de explorar la microdimensión como le plazca, pero en la práctica se mostrará, de manera automática, insensible a buena parte de sus contenidos, pasándolos por alto o interpretándolos como irrelevantes. Como observa Ferguson acerca de los problemas que deberían ser enfrentados mediante un nuevo intento de síntesis, como el llevado a cabo en su momento por von Martin en *Sociology of the Renaissance* (1932) [*Sociología del Renacimiento*]: el autor de un intento semejante "tendrá que adecuar sus síntesis para ocuparse de una gran cantidad de hechos inoportunos e inmanejables, de los cuales von Martin era felizmente inconsciente. Si algo será ganado, algo puede, sin embargo, haberse perdido también [...]".[228] Despreciados o simplemente no tenidos en cuenta, tales contenidos están destinados a caer fuera del cuadro. Lo que el macrohistoriador no ve, no puede verlo (en parte) porque se halla eclipsado por lo que sí ve.

Dos observaciones suplementarias pueden añadirse a esta discusión de la ley de la perspectiva. Una es aportada por la observación de Aron concerniente a la posibilidad de transformar una macroperspectiva en otra. Haciendo hincapié en que la perspectiva subjetiva es necesaria para la construcción de conjunto y en que el historiador debe tener en cuenta otras perspectivas a fin de objetivar la propia tanto como sea posible, advierte, sin embargo, que entre ellas no hay "una constante o una ecuación numérica". Su diversidad es una "expresión de la vida".[229] La otra es una pregunta: ¿Se ven las historias de gran magnitud afectadas por el "*Zeitgeist*" en mayor medida que las historias de un nivel menor de generalidad?

El segundo principio que controla el tráfico entre las dimensiones micro y macro puede ser llamado "ley de los niveles". Se vincula con aquellos

microacontecimientos que no están eclipsados por los mecanismos de la perspectiva, sino que se mantienen visibles y son, de hecho, transportados a las regiones superiores, y que ingresan en la composición de historias a gran escala.

¿Qué pasa con ellos en el camino? Al preguntar esto, deliberadamente me limito a examinar, principalmente, condiciones de tráfico en el camino de "abajo" hacia "arriba". Tampoco consideraré aquí el efecto de deterioro que las exigencias compositivas de las macrohistorias –en especial las historias generales– producen en todos los microhallazgos incorporados en estas historias.[a] La respuesta a la pregunta planteada entonces es que los microacontecimientos corren el riesgo de perder algunas de sus peculiaridades y significados cuando son transportados a alturas mayores. Llegan allí arriba en un estado dañado.

Imaginemos, por ejemplo, tres relatos históricos, cada uno de los cuales incluye un retrato de Lutero: el primero, una historia del pueblo alemán; el segundo, uno que trata sobre la Reforma; y el tercero, una biografía hecha y derecha: creo que es altamente posible que los tres retratos comprendan diferentes series de significados y que por lo tanto sean, en cierta medida, inconmensurables.

La "ley de los niveles" se ve al mismo tiempo ilustrada y explicada por el fenómeno análogo de la relación paradójica entre "primeros planos" y planos largos (tomas de conjuntos) en el relato cinematográfico. En *Teoría del cine*, esta relación fue explicada en referencia al primer plano de Griffith de las manos entrelazadas de Mae Marsh en el episodio del juicio de *Intolerancia*, en la medida en que "no son parte integral de la narración, sino que revelan nuevos aspectos de la realidad física". Mientras vemos el gran primer plano de las manos de Mae Marsh, "es seguro que algo extraño habrá de sucedernos: nos olvidaremos de que son solo manos vulgares y corrientes. Aisladas del resto del cuerpo y enormemente ampliadas, estas manos que conocemos se trocarán en organismos desconocidos, vibrantes de vida propia".[230] De manera similar, el primer plano del historiador es capaz de sugerir posibilidades y vistas no expresadas por el mismo acontecimiento en la historia de gran magnitud. (La moda corriente de presentar el detalle fotográfico de una obra de arte para su

a. Este aspecto será discutido en el Capítulo 7.

disfrute separado proporciona más indicios de esta diferencia en calidad y significado; de este modo, un segmento de paisaje de fondo tomado del retablo de Isenheim de Grünewald recuerda vagamente un grabado japonés).

Una elaboración teórica puede añadirse a esta discusión de la ley de los niveles. Por principio, las macroexplicaciones se consideran válidas para los microhechos –esto es, para todos los particulares– mientras que, por su parte, las micropercepciones aspiran a un reconocimiento en la macrodimensión. Ahora bien, puesto que, para ser válidas, las primeras –las macroexplicaciones y macrodefiniciones– deben, al menos en parte, fundarse en microanálisis, es probable que algunas de las consecuencias de los microestudios concuerden con los hallazgos del macrohistoriador. Pero ciertamente no todas, y tal vez ni siquiera las más significativas. Tenemos, pues, dos series de generalizaciones o, más bien, percepciones de naturaleza general: aquellas que esencialmente pertenecen a la macrodimensión y aquellas a las que se arriba directamente desde "abajo", por vía del microanálisis. Es el *segundo* tipo de lo general el que Huizinga, en su crítica a Burckhardt, opuso a la idea del Renacimiento, que representa el primer tipo de la percepción general.[a] Es obvio que las generalidades derivadas de las microinvestigaciones –que las rodean como un ribete– son ampliamente inconsistentes con las típicas microgeneralidades. ¿Es posible hacer que se fusionen con las segundas? Bastará aquí con plantear este problema concerniente a las relaciones entre lo general y lo particular.[b]

Para concluir, el tráfico entre la micro y la macrodimensión está sujeto a severas restricciones. A causa de la "ley de la perspectiva", parte de la evidencia queda automáticamente excluida. Y a causa de la "ley de los niveles", parte de la evidencia virtualmente disponible alcanza su destino en un estado incompleto. Esto significa que el universo histórico es una estructura no homogénea. Comprende campos de variada densidad y se ve ondulado por innumerables remolinos.

Radicalmente hablando, las dificultades de tráfico resultantes son insuperables. La sugerencia de Toynbee de una fusión entre la visión del

a. Ver página 138.
b. Esto será retomado en el Capítulo 8.

pájaro y la de la mosca[231] es en principio imposible de satisfacer. Las dos clases de investigación pueden coexistir, pero no se fusionan completamente: por regla, el pájaro se traga a la mosca.

¿Cómo reaccionan los historiadores sensibles ante este panorama? Aquí hay dos ejemplos.

El Problema de Kristeller: Kristeller, la autoridad indiscutible en pensamiento renacentista, aspira a una síntesis de su investigación de toda una vida, una exhaustiva historia intelectual del período con el que está tan familiarizado. Pero rehúye este proyecto a causa de su conciencia de que tendría que sacrificar en función de él mucho de lo que sabe y puede llegar a aprender todavía en el curso de una investigación continua. Es como si no quisiera restringir o pasar por alto ninguna de las preciosas percepciones que solo proporciona una entrega completa a las fuentes; o como si temiera los ocultamientos y las distorsiones resultantes de los escorzos que la síntesis futura seguramente le impondrá. Su pasión realista choca con su deseo formativo de producir un "todo" a partir de sus hallazgos.

El sueño de Diamond: Diamond se pregunta si a un historiador ocupado con un relato a gran escala no le será posible evitar colocar todos los acontecimientos en la única perspectiva vinculada con el alcance de su relato. ¿Por qué no debería observar las cosas desde distancias diferentes a medida que avanza? Así lo hace el viajero que explora un paisaje; primero abarcará el panorama como un todo, y luego caminará hacia la lejana cordillera, disfrutando de los siempre cambiantes puntos de interés que lo rodean. Muchas películas proceden de este modo. Que Proust sabe cómo combinar la inmersión en las minucias y la visión de largo alcance es algo que se verá en el próximo capítulo. Diamond sueña con una historia de los Estados Unidos en la que planea, entre otras cosas, insertar primeros planos, no como ilustraciones de sus supuestos generales, sino, por el contrario, como entidades autónomas capaces de oponerse a sus énfasis globales. Incluso algún poema puede ser interpretado en profundidad, de vez en cuando.

Esta concepción coloca el método del historiador en perfecta analogía con la "admirable no-solución de Griffith" del dilema entre lo cinemático y lo teatral en el film, tal como se planteó en *Teoría del cine*:

> Por un lado, [Griffith] intenta sin duda establecer la continuidad dramática [...]; por el otro, inserta invariablemente imágenes que no solo sirven para desarrollar la acción o transmitir estados de ánimo relevantes, sino que conservan un cierto grado de independencia respecto de la intriga, logrando así evocar la existencia física. Este es precisamente el significado de sus primeros planos; y lo mismo sucede con los grandes planos de conjunto, sus multitudes desbordantes, sus episodios callejeros y sus numerosas escenas fragmentarias, que nos invitan a absorberlas intensamente. Al observar estas imágenes o configuraciones de imágenes, podemos en efecto olvidar el drama que puntúan en sus propios y difusos significados.[232]

La analogía se mantiene. Sin embargo, no se debería arrojar al niño junto con el agua de la bañera: algunos intentos de interpenetración de micro y macrohistoria son más exitosos que otros. En bastantes casos, el movimiento entre diferentes niveles ha resultado en una "idea", en un nuevo principio de explicación.[a] Ahora bien, convendría comprender el peculiar valor de verdad de las ideas y su relación oblicua con la precisión fáctica.

Desde luego, el espectro de inteligibilidad de las historias está en función de la amplitud de su alcance. Cuanto más alta es su magnitud, mayor es la porción de pasado que vuelven inteligible. Pero el incremento de inteligibilidad se obtiene a un precio. Lo que el historiador gana en alcance lo pierde en términos de (micro)información. "[S]egún el nivel en el que el historiador se coloca", dice Lévi-Strauss, "pierde en información lo que gana en comprehensión, o a la inversa".[233] Y declara que para que el historiador escape a este dilema la única posibilidad es "salir de la historia, ya sea por debajo [...]; ya sea por arriba".[234]

El hecho de que el aumento de inteligibilidad acarrea una mengua de información es un caso especial del "principio de la economía mental"[b] que parece gobernar nuestro universo social e intelectual. Se corresponde con el principio de Blumberg de la "economía de las intenciones", de

a. Ver pp. 139 y ss.
b. Cf. Capítulo 1, página 69, y Capítulo 3, página 109.

acuerdo con el cual el avance del conocimiento científico está ligado al abandono de la pretensión metafísica de conocimiento total. La ciencia, señala en su análisis de Galileo, no da cuenta de la totalidad de la naturaleza, sino de procesos parciales. La *Lebenswelt* que Husserl opone a esta particularización no es sino un concepto fronterizo; solo cobraría vida si pudiéramos dirigir nuestras intenciones a todas sus partes por igual.[235]

La creencia de que la ampliación del espectro de *inteligibilidad* supone un aumento de *significación* es uno de los principios básicos del pensamiento occidental. A lo largo de la historia de la filosofía se ha sostenido que los más altos principios, las más altas abstracciones, no solo definen todos los particulares que formalmente abarcan, sino que además contienen las esencias de todo lo que existe en las profundidades inferiores. Son imaginados como las "cosas más altas" tanto en términos de generalidad como de substancia.

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en aquella parte del esquema gnóstico que trata del ascenso del alma desde el "mundo" a las esferas superiores. De acuerdo con él, la transición a un nivel más alto equivale a un avance en percepción espiritual. "La ley negativa de que cada orden es incapaz de ver el superior que le sigue supone indirectamente la ley positiva de que la transición del alma a un nivel más alto es, al mismo tiempo, un ascenso en conocimiento," afirma Jonas acerca del "subordinacionismo" del sistema de Orígenes.[236] Las repercusiones de este esquema todavía se hacen sentir en nuestros días, y en diversas ramas del conocimiento. Se encuentra, por ejemplo, en el fondo del principio casi plotiniano de Novikoff de "niveles integradores de organización", que sostiene que el progreso de evolución de los mundos inanimado, animado y social se materializa en diferentes niveles, cada uno de los cuales está gobernado por reglas propias; y que, mientras que los fenómenos del nivel superior no pueden ser comprendidos sin comprender los de los niveles inferiores, nuestro conocimiento de un nivel inferior no nos permite predecir lo que ocurrirá en un nivel más alto.[237]

Me refiero aquí a la arraigada creencia en la significación superior de las "cosas más altas" solo con el propósito de poner de relieve uno de los supuestos subyacentes del presente estudio: el supuesto de que la identificación tradicional de las abstracciones extremas –es decir, la idea del

"bien" o la de la "justicia"–, como las afirmaciones más abarcadoras y esenciales sobre la naturaleza de las cosas, no es aplicable a la historia ni a los abordajes similares de la realidad.[a] Cuando el historiador asciende desde la microdimensión a niveles cada vez más altos de generalidad, alcanzará un punto, marcado por lo que he denominado la "idea histórica", más allá del cual, a medida que avanza hacia la dimensión de las ideas "filosóficas" o de las abstracciones extremas, la significación de sus percepciones probablemente disminuirá en lugar de continuar aumentando. Notemos las numerosas exclusiones de microhechos en las historias a gran escala. Las abstracciones muy altas ya no tienen relación con la evidencia que están destinadas a cubrir. Pero el historiador, dice Harnack, "no [tiene] derecho a colocar los factores y las ideas propulsoras de un desarrollo bajo una luz más clara que aquella bajo la que aparecen en el desarrollo mismo".[238] Al hacer esto precisamente, la filosofía tradicional ha oscurecido completamente y, lo que es peor, subestimado, la clase de relaciones que imperan entre lo particular y lo general en el área de las últimas cosas antes de las últimas.

De ahí la relativa legitimidad de las objeciones de Tolstoi-Namier a la microhistoria. Los hallazgos de primer plano son significativos por derecho propio, sin importar si sus implicaciones coinciden o no con las amplias visiones ligadas a las historias de gran magnitud, o si pueden o no ser subsumidas bajo dichas visiones. No es suficientemente exacto simplemente imaginar, como lo hace Hexter, un proceso en el que "lo particular y lo individual definen el contenido y el cuerpo de lo general, mientras que lo general ayuda a iluminar y dar sentido a lo particular".[239] En el capítulo 8 se considerará cómo se relacionan los primeros planos con las visiones amplias de las historias a gran escala en el caso de que se desvíen de ellas, por lo que la cuestión puede por el momento quedar en suspenso.[b]

Pero este puede ser el lugar para un excurso sobre el significado de los primeros planos con vistas a una solución del "problema de la cantidad" de Toynbee.[240] Toynbee formula una importante cuestión cuando, en *Reconsiderations* [*Reconsideraciones*], afirma que el historiador debe

a. Para esto, ver nuevamente el Capítulo 8, especialmente las páginas 231 y ss.
b. Esto será retomado en el Capítulo 8, páginas 231-234 y páginas 241-242.

intentar hacer justicia a la enorme cantidad del conocimiento histórico acumulado. La sola cantidad de conocimiento plantea por sí misma el problema de cuál puede ser su propósito. Exige, para decirlo de alguna manera, que se le dé un uso significativo. ¿Pero, cómo puede ser usado?

La cantidad de conocimiento histórico es tratada de dos maneras. Una de ellas es el abordaje de los teólogos y los filósofos de la historia. Sin embargo, su abordaje no se relaciona con la historia como una realidad separada que es susceptible de ser examinada. La teología judeo-cristiana nace de una relación existencialista con el pasado, y la historia que supone se extiende hacia un futuro fuera del tiempo histórico. La historia tal como la concibe la teología es en el fondo historia de la salvación; esto es, se prolonga más allá de la historia en el sentido moderno de la palabra. Los acontecimientos que cuentan están dentro de la órbita de la historia *y* fuera de ella. Lo mismo es válido, hasta cierto punto, para los grandes filósofos de la historia. Aunque permanecen dentro del tiempo secular, explican –en general, bajo la influencia del supuesto teológico de un plan divino– la totalidad del pasado a la luz de un principio que, en el mejor de los casos, se corresponde con parte de los hechos y usualmente es sinónimo de una buena causa cuyo triunfo final viene a sostener.

El otro abordaje está más en consonancia con el espíritu científico de la época. Al tratar de hacer algo respecto de la cantidad de nuestro conocimiento histórico acumulado, Toynbee, como también lo hace Spengler, organiza el material dado en grandes unidades –civilizaciones o, para decirlo con Spengler, almas culturales– cuyo desarrollo analiza en busca de regularidades.[a] Pero estas regularidades no son solo establecidas de un modo, por cierto, sumamente general, sino que además conciernen a la historia únicamente en la medida en que esta es parte de la naturaleza. Consciente de esto, Toynbee, como vimos anteriormente, insiste en que estas regularidades no son en modo alguno necesarias; en que, por el contrario, la civilización occidental puede tomar una dirección completamente impredecible. Su admisión, sin embargo, es difícilmente consecuente con su énfasis en las regularidades.

Permítanme ahora suponer, para continuar con el razonamiento, que las regularidades rastreadas son verdaderamente relevantes para la

a. Ver páginas 85-86.

totalidad de la historia. Ellas entonces deben encajar tanto más con las historias a un nivel inferior de generalidad. Toynbee afirma, de hecho, que tal nivel de interpenetración de la macro y la microhistoria es indispensable. "La solución del problema de la cantidad", dice, "consiste en combinar la visión panorámica con la miope".[241] Aquí surge el problema de si esta interpenetración de historias a diferentes niveles de generalidad es en absoluto posible. De acuerdo con la "ley de los niveles", los contextos establecidos a cada nivel son válidos para ese nivel, pero no resultan pertinentes para hallazgos en otros niveles; lo que equivale a decir que no hay manera de derivar las regularidades de la macrohistoria, como lo hace Toynbee, de los hechos e interpretaciones provistos por la microhistoria. No es, por ello, sorprendente que los propios esfuerzos de Toynbee para llegar a dominar la cantidad de conocimiento histórico no sean del todo alentadores.

Las regularidades a las que arriba son más bien irrelevantes, sin mencionar que su insistencia en la libre voluntad y el carácter impredecible de la historia las desacredita todavía más.

En resumen: el esfuerzo de hacer justicia a la enorme cantidad de conocimiento histórico acumulado se obtiene a un precio. Ese esfuerzo da como resultado, en general, regularidades de carácter más bien indiferente e irrelevante. Estas regularidades "cubren" solo aquellos desarrollos históricos que indican la recaída de la humanidad en la naturaleza. Finalmente, representan observaciones que en el mejor de los casos son válidas solo desde la visión del pájaro. Los microacontecimientos de las monografías ni corroboran ni invalidan directamente lo que se observa desde una distancia inhabitable.

Sin duda, la sola cantidad de conocimiento histórico disponible parece demandar que intentemos ocuparnos de ella de una u otra manera. Pero, ¿conviene satisfacer esta demanda? Hasta el momento, toda tentativa de historia global ha resultado en afirmaciones irrelevantes y demasiado generales y en construcciones arbitrarias, productos de ilusiones y necesidades existencialistas. Lo que se captura mediante estas tentativas son los sedimentos del proceso histórico, no sus verdaderas articulaciones ni sus profundidades ocultas. Temo que la idea de historia universal no sea más que un milagro, una quimera que se mofa de nosotros.

Tal como lo veo, el vasto conocimiento que poseemos no debería ser un estímulo para complacernos en síntesis inadecuadas, sino para concentrarnos en los primeros planos y, a partir de ellos, extender casualmente la mirada al todo, estimándolo bajo la forma de vistazos. El todo puede ceder más fácilmente a tales leves escaramuzas que a un arduo ataque frontal.

La estructura no homogénea del universo histórico comporta dos implicaciones de interés interrelacionadas. La primera se vincula con la masa constantemente creciente de explicaciones orientadas a los hechos –i.e., la investigación histórica propiamente dicha–, la clase de historias que corresponden aproximadamente a la "historia técnica" de Butterfield.[242] La pregunta es: ¿son significativas por propio derecho las iniciativas de este tipo, aunque no estén provocadas por intereses interpretativos y suposiciones de alto nivel? Más de un historiador niega que tengan un valor independiente. Son desdeñadas como historia árida,[243] consideradas un "desperdicio de erudición" (Bloch).[244] Huizinga advierte contra el énfasis desmesurado sobre la "investigación histórica detallada".[245] Otros historiadores vacilan, y distribuyen la carga en ambos hombros. Es el caso del Meinecke tardío. Por una parte, respalda la historia técnica sobre la base de que no solo establece los hechos, sino que descubre "valores del pasado hasta el momento desconocidos".[246] Por otra, subordina la historia técnica a la exposición de valores. Llama "mecanicista" a la investigación técnica, sostiene que el puro hallazgo de hechos está impregnado de evaluaciones y, en términos generales, degrada la historia técnica a la condición de medio para un fin.[247]

Quizá el argumento más incisivo contra la legitimidad del hallazgo de hechos por sí mismo proviene de Marc Bloch. Este protesta contra la "separación entre preparación y ejecución", tomando partido por la investigación orientada: cada historiador debería "luchar con los documentos" en interés de sus interrogantes, una demanda que va de la mano del repudio de la investigación "en marcha neutral".[248] Pero el argumento de Bloch descansa sobre una base insegura. Se origina –he mencionado esto con anterioridad[a]– en sus sospechas infundadas, como teórico, frente a la

a. Ver página 125.

"observación pasiva" y en su preocupación por la historia científica. Por lo demás, no es el propósito de las reseñas orientadas a los hechos tornar innecesario que el historiador ponga continuamente a prueba sus modelos e ideas regulativas a través de la propia microinvestigación.

Presumiblemente, el argumento más convincente en defensa de la historia técnica fue provisto por Bury. Declara que aquel historiador que aspira a un "completo ensamblaje de los más pequeños hechos" con la esperanza de que él "finalmente llegará a ser revelador", trabaja para la posteridad,[249] está "jugando un largo juego".[250] ¿Lo está? A causa de la "ley de los niveles" –las dificultades de tránsito entre la micro y la macrodimensión– es probable que pierda el juego: muchos de los microdatos que laboriosamente ensambla no alcanzarán jamás las regiones superiores de las historias sintetizadoras. El razonamiento de Bury tampoco pasa la prueba.

De manera que la pregunta respecto de la significatividad de la "historia técnica" parecería ser imposible de responder. Hay solamente un único argumento a su favor que creo concluyente. Es un argumento teológico, sin embargo. De acuerdo con él, el "completo ensamblaje de los más pequeños hechos" es necesario por la razón de que nada debería perderse. Es como si las exposiciones orientadas a los hechos rezumaran piedad por los muertos. Esto reivindica la figura del *coleccionista.*

La otra implicación de la estructura no homogénea del universo histórico concierne a la cuestión del progreso de la historiografía. El refinamiento de los métodos de investigación, el incremento de las herramientas de investigación, el descubrimiento de nueva evidencia y la ampliación de nuestro horizonte como resultado de ello: todo esto habla a favor de la creencia, ampliamente extendida entre los historiadores, de que la historiografía se tornará más abarcadora y, como muchos suponen, más objetiva. Esta creencia, ciertamente justificada hasta un punto, no es siquiera conmovida por la conciencia de que las macrohistorias son inherentemente subjetivas. Las consiguientes "limitaciones" de las historias de gran magnitud, se sostiene, pueden ser gradualmente superadas mediante:

(1) la expansión del conocimiento (Marrou, Pirenne, Kristeller; en cierto modo, Hexter);[251]
(2) la apelación a estudios comparativos (Bloch, Pirenne);[252]
(3) la confianza en el trabajo en equipo (Bloch, Marron, Kristeller).[253]

Tanto Bloch como Pirenne esperan que, finalmente, emergerá una "elaboración científica de una historia universal" (Pirenne).[254] Es evidente que serán las víctimas del engaño de sus esperanzas. En cuanto a la idea de trabajo en equipo como medio para arribar a una historia universal factual: Lévi-Strauss la critica al señalar que "por cuanto la historia aspira a la significación, se condena a elegir [...]. Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero".[255] Podría asimismo mencionar el argumento del progreso de E. H. Carr: la historiografía progresa cuando viramos de contextos estrechos a contextos cada vez más amplios de interrelaciones, tales como las anchas curvas de acontecimientos socioeconómicos de nuestros días. "La vieja interpretación no es rechazada, sino que es al mismo tiempo incluida y trascendida por la nueva".[256] La endeblez de este argumento es obvia. Si sobre cada generación sucesiva recae la tarea de definir las metas del progreso en sus propios términos, entonces la naturaleza del proceso histórico como un todo permanece indefinida. Y la idea de Carr de que nuestras interpretaciones de la historia se vuelven cada vez más abarcadoras y, por ello, alcanzan una objetividad siempre creciente, depende de este insostenible concepto de progreso.

Todo esto es, en mayor o menor medida, producto de ilusiones. (De hecho, es algo vergonzoso que Bloch conjure el fantasma de la historia universal). Como señala insistentemente Valéry, la subjetividad inherente a microhistorias interpretativas es insuperable, "[...] ya que no podemos retener todo, y puesto que tenemos que liberarnos de la infinitud de los hechos al juzgar [...]".[257] ¿Y no puede siquiera trascenderse a sí misma en las mejores de ellas? Intentar superarla no solo es imposible sino, bajo ciertas circunstancias, abiertamente artero. Como, por consiguiente, las historias de gran magnitud, incluyendo las historias sociales, con su pretensión de objetividad, están sujetas a la "ley de la perspectiva", no pueden

de ninguna manera sacar ventaja de todos los hechos disponibles. Y si hechos hasta el momento pasados por alto o desconocidos son desenterrados y empleados en relatos posteriores, estos, a su vez, necesariamente harán caso omiso de otras partes del material virtualmente inagotable. En consecuencia, hay un límite para la cobertura exacta de los hechos –i.e., para el progreso de la historiografía–.

Uno podría aún preguntar si no debería suponerse que los historiadores aprenden de los errores y los énfasis más aplicados de sus predecesores de modo que, generación tras generación, mejoran incesantemente lo que se ha hecho antes. Una nueva generación de historiadores puede mejorar, pero el hecho de evitar errores pasados difícilmente los proteja de cometer otros, y la profundidad de percepción no es el privilegio de la época más reciente. Es difícil imaginar que Tucídides sea alguna vez superado. La creencia en el progreso de la historiografía reviste, en buena medida, el carácter de una ilusión.

6

Ahasverus, o el enigma del tiempo

La historiografía moderna concibe la historia como un proceso inmanente y continuo en un tiempo lineal o cronológico que, por su parte, es pensado como un flujo de dirección irreversible, un medio homogéneo que contiene indiscriminadamente todos los acontecimientos imaginables.[258] Esta concepción, que debe mucho al ascenso y ascendiente de la ciencia, fue precedida por nociones que otorgaban un significado más restringido al tiempo lineal en su comprensión del pasado. Los historiadores griegos no establecieron una primacía plena del tiempo lineal sobre el concepto de tiempo cíclico; además, persistió a través de la historia del espíritu griego un dualismo entre el tiempo divino y el tiempo de los hombres en la apercepción de los acontecimientos humanos.[259] Aunque los antiguos judíos no ignoraron la historia como un proceso mundano en el tiempo, sin embargo mantuvieron, en buena medida, una relación existencial con ella. Consideraron la historia como un producto de la interacción entre ellos y Dios, al identificar los acontecimientos del pasado con castigos o recompensas administrados por Él a Su pueblo elegido.[a] La redención esperada, prevista por los apocalipsis del judaísmo posterior, no marcó una nueva época histórica sino el fin, divinamente decretado, de la historia humana. La temprana escatología cristiana también engulló la cronología.[260] Pero en la medida en que la parusía no llegó, la Iglesia, sin dejar de retener la creencia en la resurrección final, se estableció a sí misma en el mundo, lo cual tuvo como resultado que ella haya tenido que reconciliar los dos tiempos divergentes. San Agustín los llama el tiempo de la naturaleza y el tiempo de la gracia o salvación, y cree que estos dos tiempos están indisolublemente entrelazados en formas impenetrables

a. Ver página 115.

para el hombre.[261] Las crónicas medievales, con su incoherente mezcla de elementos de la historia de la salvación y de la historia mundana, reflejan muy bien el intento de moverse simultáneamente dentro y fuera del tiempo secular. El anacronismo de los poemas medievales expresa una actitud tradicionalista que busca fundir el pasado con el presente antes que enfatizar su diversidad.[262] Incidentalmente, sería bueno recordar lo que Malinowski dice de sus Trobriands: que su confianza en la magia no les impide abordar numerosos problemas con un espíritu racional, casi científico.[263] De la misma manera, la percepción del tiempo cronológico puede haber subsistido aun a través de períodos que en su arte y literatura ignoraron, en la mayoría de los casos, su flujo.

Al estudiar nuestra concepción del tiempo cronológico, parecería aconsejable concentrarse en unidades espacio-temporales de gran escala –digamos, la civilización Occidental– compuestas de acontecimientos sucesivos, los cuales están real o potencialmente interrelacionados, de tal modo que puede decirse, acerca de su sucesión en el tiempo, que uno es consecuencia del otro. La razón es obvia: si los acontecimientos pertenecen a dos culturas o civilizaciones entre las cuales no tiene lugar interacción alguna, el hecho de la sucesión o simultaneidad de estos acontecimientos en el tiempo cronológico es enteramente irrelevante.

Aquí podríamos considerar una vez más el concepto de tiempo que está en la base de la visión panorámica del mundo de Spengler, ya mencionada en el capítulo 1 en conexión con Toynbee.[a] Bastará con referirnos a él, debido a que aísla más radicalmente sus diversas culturas que Toynbee. ¿Cómo debemos imaginar el medio temporal común en el cual las culturas spenglerianas, con sus tiempos peculiares, emergen, se desarrollan y perecen? En la medida en que Spengler admite transiciones entre ellas (i.e., pseudomorfosis), están imbuidas en el flujo de tiempo cronológico que es, por ello, reactivado; pero cuando insiste en la completa autonomía de sus culturas, el medio temporal común se convierte en un vacío cuasi atemporal, una impensable contraparte negativa de la eternidad. Y el tiempo cronológico mismo como medio común puede re-emerger solo en los raros momentos en los cuales los procesos históricos y naturales

a. Ver página 84.

convergen: en la prehistoria que dio nacimiento a todas las culturas, y en el caso de las cambiantes relaciones entre la humanidad y la naturaleza a escala global. Weizsäcker reconoce uno de tales puntos de inflexión en la invención de la energía nuclear.

Indagaré, entonces, la validez de nuestra concepción de la historia como un proceso en tiempo cronológico dentro del contexto de una y la misma civilización. Habría que señalar tres implicaciones importantes de esta concepción para el abordaje moderno de la historia. En primer lugar, al identificar la historia con un proceso en tiempo lineal, asumimos tácitamente que nuestro conocimiento del momento en el cual un acontecimiento emerge del flujo del tiempo nos ayudará a dar cuenta de su ocurrencia. La fecha del acontecimiento es un hecho cargado de valor. De acuerdo con esto, se supone que todos los acontecimientos en la historia de un pueblo, una nación o una civilización, que tienen lugar en un momento dado, ocurren allí y entonces por razones vinculadas, de algún modo, con ese momento. Marrou expresa este supuesto de la significación del momento en el tiempo cronológico cuando dice que, a través de la historia, el hombre conoce "qué es él, de dónde viene, por qué se encuentra colocado en la situación que se revela como suya...".[264] En armonía con esta premisa, los historiadores usualmente establecen relaciones significativas, causales o de otro tipo, entre grupos sucesivos de acontecimientos, rastreando los orígenes de los cronológicamente posteriores en aquellos que los precedieron.

En segundo lugar, bajo el hechizo de la homogeneidad y la dirección irreversible del tiempo cronológico, la historiografía convencional tiende a enfocarse en lo que, se cree, son secuencias de acontecimientos más o menos continuas a gran escala, y a seguir el curso de estas unidades a través de los siglos. Numerosos relatos generales vinculan, digamos, la historia de un pueblo o una institución en orden cronológico y, al hacerlo, inevitablemente atribuyen significado a la simultaneidad de los múltiples acontecimientos que conforman la secuencia. Las historias políticas de Ranke, por ejemplo, están repletas de excursiones en el campo cultural.[a] La idea subyacente es que, a pesar de todos los cortes y contingencias,

a. Ejemplos, de Ranke como de otros historiadores, pueden encontrarse en el Capítulo 7, donde los problemas de esta perspectiva de simultaneidad serán discutidas más acabadamente. Ver particularmente las páginas 205-206.

cada una de esas unidades inclusivas tiene una vida propia –una individualidad, como escribe Meinecke–. Algunas veces los relatos de esta índole parecen querer responder a la pregunta acerca de dónde venimos (o hacia dónde vamos, por caso). La pregunta difícilmente se formularía si no fuera por nuestra confianza en el funcionamiento del tiempo de los calendarios.

En tercer lugar, la aceptación acrítica de la concepción del tiempo fluyente provoca el deseo de traducir en contenido la propiedad formal de un flujo irreversible; esto es, concebir el proceso histórico como un todo y asignarle a ese todo ciertas cualidades: podría imaginarse como un despliegue de potencialidades, un desarrollo e incluso un progreso hacia un futuro mejor. Este deseo se demuestra irresistible. Sin mencionar a Hegel, cuya exorbitante construcción del proceso histórico se materializa en una tierra de nadie entre la temporalidad y la eternidad, incluso Marx, a pesar de ser más realista, no puede evitar rendirse a la tentación de mapear el curso de la historia en su totalidad. Lo que los filósofos imponen desde arriba, numerosos historiadores tratan de conseguirlo desde abajo. Perseguido por la quimera de la historia universal (esa fantasmática contraparte del tiempo fluyente), Ranke habla de una "vida histórica general que se mueve progresivamente de una nación o grupo de naciones a otro";[265] Henri Pirenne[266] y Marc Bloch[267] llaman historia universal a la meta de todas las búsquedas históricas. La cronología adquiere así un sentido material de primera magnitud.

En este punto me gustaría llamar la atención sobre varias observaciones capaces de invalidar nuestra confianza en la continuidad del proceso histórico y, por lo tanto, del poder del tiempo cronológico. Merece destacarse que son precisamente los antropólogos e historiadores del arte –no los historiadores o filósofos de la historia– quienes están al tanto del carácter problemático del tiempo cronológico. Henri Focillon, el historiador del arte, insiste en la lógica inherente al despliegue de las formas artísticas y argumenta que los acontecimientos artísticos simultáneos a menudo pertenecen a diferentes "edades". Las formas artísticas, sostiene, normalmente pasan por un estado experimental, una edad clásica, una edad de refinamiento y una edad barroca; y "en todos los medios, en to-

dos los períodos de la historia, esas edades o esos estados presentan los mismos caracteres formales".[268] Además, una forma artística les impone a estas etapas su propio itinerario, con independencia de las necesidades históricas. "Los estados que atraviesan sucesivamente son más o menos largos y más o menos intensos según los estilos".[269] No es sorprendente, entonces, que la fecha no sea por lo general "un foco [...] un punto de concentración", sino que la sola historia del arte, y sin siquiera considerar la relación de los acontecimientos en campos diferentes como los de la política, la economía y el arte, "nos muestra, yuxtapuestas en el mismo momento, supervivencias y anticipaciones, formas lentas, retrasadas, contemporáneas de formas atrevidas y rápidas".[270] Focillon también plantea el concepto del "acontecimiento" emergente que determina su ambiente, en lugar de ser producido por él. Por ejemplo, "[e]l estudio más concienzudo del medio más homogéneo, el haz de circunstancias más estrechamente apretado, no nos dan el diseño de las torres de Laon", ni, desde luego, el ambiente que crearon.[271] Emerge, antes bien, como "una sacudida eficaz".[272] Todos estos elementos, juntos, dan cuenta del escepticismo de Focillon respecto del hechizo mágico de la simultaneidad, la efectividad de un presunto *Zeitgeist*.

Kubler, un estudiante de Focillon, ha desarrollado las sugerencias de este último en una teoría muy interesante. En su pequeño volumen *The Shapes of Time: Remarks on the History of Things*,[273] este brillante historiador del arte, que además es antropólogo, aborda la preocupación por los períodos y estilos, común entre los académicos de su campo. En lugar de enfatizar problemas de cronología, afirma, el historiador debería dedicarse al "descubrimiento de las múltiples configuraciones del tiempo".[274] ¿Y qué entiende Kubler por tiempos configurados? Las obras de arte, o más frecuentemente, sus elementos sostiene, pueden ser ordenados en forma de secuencias, cada una de ellas compuesta por fenómenos que se reúnen en tanto representan sucesivas "soluciones" a problemas que se originan en alguna necesidad, y desencadenan la serie completa. Una tras otra, estas soluciones interrelacionadas despliegan los diversos aspectos del problema inicial y sus posibilidades inherentes. De modo que parecería evidente que la fecha de un objeto de arte específico es menos importante para su interpretación que su "edad", entendiendo por ella su posición en

la secuencia a la que pertenece. El hecho de que soluciones consecutivas relacionadas estén, en ocasiones, ampliamente distanciadas en términos de tiempo cronológico, sugiere que cada secuencia evoluciona de acuerdo con su propia agenda. Su tiempo tiene una configuración peculiar. Esto, a su vez, implica que las curvas temporales descritas por secuencias diferentes tiendan a diferir entre sí. En consecuencia, debería contarse con que los logros artísticos cronológicamente simultáneos ocupen diferentes lugares en sus respectivas curvas temporales: uno aparece antes antes en su serie, un segundo muy lejos del gambito de apertura. Están comprendidos en el mismo período, pero difieren en edad.

Lévi-Strauss también repudia la idea de un proceso histórico continuo que evoluciona en tiempo cronológico. Pero, a diferencia de Focillon-Kubler, no asigna tiempos diferentes a series de acontecimientos lógicamente interrelacionados, sino a historias de diferentes magnitudes, con el argumento de que cada una de ellas organiza datos específicos en una secuencia que establece un tiempo propio. Historias de diferentes órdenes de magnitud, como la historia anecdótica, la historia biográfica, etcétera, están, sostiene, codificadas en distintas "clases de fechas que, para esquematizar, podríamos llamar horarias, diarias, anuales, seculares, milenarias, etcétera".[275] No es posible proceder desde el tiempo peculiar de una clase de historia al de otra, sino que, como los inconmensurables matemáticos, "las fechas propias de cada clase son irracionales por relación a todas las de las otras clases".[276] Si bien sería posible interrelacionar historias de la misma clase, hay un salto entre las agendas horarias de las historias en diferentes niveles.[277]

En tanto la proposición de Lévi-Strauss sirve principalmente para implementar la idea de que el universo histórico presenta una estructura no homogénea, en lo que sigue me quedaré con la teoría de Focillon-Kubler, que tiene una conexión más directa con el problema en discusión. Con alguna modificación, su conciso argumento contra el énfasis excesivo sobre el tiempo cronológico en la historia del arte también es válido para la historia en general. El "proceso histórico" inevitablemente involucra una variedad de áreas. La historia del arte indica solo una de ellas; otras áreas comprenden los asuntos políticos, los movimientos sociales, las doctrinas filosóficas, etcétera. Ahora bien, los acontecimientos sucesivos en una y la

misma área obviamente tienen una mayor probabilidad de estar interrelacionadas de manera significativa que aquellos desperdigados en múltiples áreas: una idea genuina invariablemente da lugar a muchas ideas dependientes de ella, mientras que, por ejemplo, los efectos de las variaciones sociales sobre las tendencias culturales son más bien opacos. Para simplificar las cosas, se puede suponer que los acontecimientos en cada área particular se siguen entre sí de acuerdo con algún tipo de lógica inmanente.[278] Forman una secuencia inteligible. Cada una de estas secuencias se despliega en un tiempo que le es peculiar. Más aún, los tiempos de las diferentes secuencias por lo general tienen diferentes configuraciones, como lo ilustra claramente un pequeño experimento que Sigmund Diamond condujo en Harvard. Él pidió a sus estudiantes que investigaran las diferentes áreas de la historia americana y periodizaran el curso de los acontecimientos sobre la base de sus respectivos descubrimientos. Un estudiante se especializó en historia política, otro en historia de la literatura, y así sucesivamente. Finalmente se juntaron y compararon notas. El resultado fue que los períodos que habían diseñado por separado no coincidían.[279]

Una profunda teoría general de un tiempo histórico diferenciado fue construida por Herder, sobre cuyo argumento W. von Leyden llamó la atención recientemente en un artículo acerca del concepto de tiempo relativo en historia; el pasaje de dicho artículo concerniente a Herder debería ser incorporado aquí íntegramente.

> [...] Es significativo que Herder haya sostenido también la perspectiva de que todo lleva consigo su propia medida de tiempo, o más bien la medida de *su propio tiempo*; una medida que existe incluso si no hay otra medida aparte de esta. Presumiblemente, con esto quiso decir que una cosa *es* un reloj, no que *tiene* un reloj. Estipuló que, si las ideas generales deben ser borradas de la explicación histórica, del mismo modo la estructura del espacio y tiempo absolutos de Newton debe ser repudiada dentro de este campo. Ya que, argumentó, se encontrará que dos cosas diferentes nunca tendrán la misma media de tiempo y que, por ello, innumerables tiempos pueden existir en el universo 'al mismo tiempo'. Para despejar cualquier duda, explica que la idea de una medida común para todos los tiempos, al

> igual que la idea del espacio infinito que 'fue' la suma total de todos los lugares en el universo, es algo introducido por el intelecto: tanto el espacio absoluto como el tiempo absoluto son, hablando propiamente, un mero fantasma [...]. Hasta donde sé, nadie que haya considerado previamente a Herder como un historiador ha discutido o siquiera señalado esta característica de su doctrina del tiempo.[280]

En un momento histórico determinado, entonces, nos encontramos frente a numerosos acontecimientos que, debido a su ubicación en diferentes áreas, son simultáneos solo en sentido formal. De hecho, la naturaleza de cada uno de estos acontecimientos no puede ser definida apropiadamente a menos que tomemos en cuenta la posición que ocupa en su secuencia particular. Los tiempos configurados de las diversas áreas eclipsan el flujo uniforme del tiempo.

Aquí se hace visible el período histórico, esta unidad espacio-temporal a la cual recurren prácticamente todas las historias de cierta amplitud de alcance en su esfuerzo por trazar patrones en el curso de los acontecimientos. El período parece ser una unidad tan indispensable que es inventado *a posteriori* si no puede ser descubierto en el material. Y no vacila a causa de las opiniones cambiantes, en parte nominalistas, en parte realistas, sobre la significación de los períodos.

Echemos, entonces, una mirada al período. Cualquier período, ya sea "encontrado" o establecido retrospectivamente, consiste en acontecimientos incoherentes o grupos de acontecimientos; un fenómeno bien conocido que explica, entre otras cosas, la ocurrencia de los acontecimientos relativamente no afectados por el *Zeitgeist*: así, los interiores abarrotados de la segunda mitad del siglo diecinueve pertenecieron a la misma época que los pensamientos nacidos en ellos y, sin embargo, no fueron sus contemporáneos. El período típico, esa fase del proceso histórico, es una mezcla de elementos inconsistentes. Esto no tiene nada de sorprendente. ¿Acaso la mente del individuo no es también incoherente?[a] "Nuestras mentes", dice Valéry, "están repletas de tendencias y pensa-

a. Cf. El argumento del autor en el capítulo 5, página 154. Aquí se retoma aplicado a los problemas de la estructuración del tiempo.

mientos que permanecen indiferentes unos a otros".[281] Y Lichtenberg, unos 150 años antes: "Tengo frecuentemente una opinión cuando estoy acostado y otra cuando estoy parado, especialmente cuando he comido poco y me siento débil".[282] Marc Bloch habla de "las asombrosas particiones interiores" existentes en nuestras mentes y, a modo de ejemplo, refiere que el historiador Gustave Lenôtre se sentía "constantemente asombrado al encontrar tantos excelentes padres de familia entre los terroristas".[283] La personalidad integrada se encuentra indudablemente entre las supersticiones favoritas de la psicología moderna.

Como es de esperar, tampoco faltan afirmaciones que reconozcan el carácter no homogéneo del período histórico. Marx se refiere a la "*Ungleichzeitigkeit*" (no contemporaneidad) de la superestructura ideológica. Curtius insiste en que la literatura difiere de las artes en términos de movimiento, crecimiento y continuidad.[284] Schapiro cree que una unidad de estilo a través de la cultura de un período no puede, cuando existe, darse por sentada, sino que requiere de su explicación por medio de algún factor particular que la imponga en varias áreas.[285] Raymond Aron sostiene la independencia del arte respecto de su ambiente socioeconómicom y defiende la autonomía relativa del área política contra los paladines de la historia social.[286] Mandelbaum, con una mirada particular sobre la historia de la filosofía, apoya la postulación de historias particulares independientes, internamente continuas, bajo el nombre de "pluralismo cultural".[287] Dilthey enfatiza, no solo el contexto unificado de la vida de un período, sino también la existencia de fuerzas opuestas que se vuelven contra la unilateralidad del *Zeitgeist*, a menudo continuando ideas anteriores o anticipando el futuro.[288]

Pero advertir el fenómeno y darse cuenta de su potencial significado son dos cosas diferentes. Ninguna de estas afirmaciones testimonia la conciencia de aquello que la divergencia de elementos contenidos en un período puede implicar para la significación de la cronología. Aunque Marx, por ejemplo, es lo suficientemente realista para percibir y codificar la "*Ungleichzeitigkeit*", de todos modos se aferra a la idea hegeliana de un proceso histórico dialéctico que involucra la identificación convencional del tiempo lineal homogéneo con el tiempo de la historia.

A la luz de las concepciones de Focillon-Kubler, sin embargo, la evidencia parece sugerir que esta ecuación es dudosa. En realidad, la historia consta de acontecimientos cuya cronología nos dice poco acerca de sus relaciones y significados. En tanto los acontecimientos simultáneos son por lo general intrínsecamente asincrónicos, ciertamente no tiene sentido concebir el proceso histórico como un flujo homogéneo. La imagen de ese flujo solo vela los tiempos divergentes en los cuales se materializan las secuencias substanciales de acontecimientos históricos. Al referirse a la historia, debería hablarse de la marcha de los tiempos antes que de la "Marcha del Tiempo". Lejos de marchar, el tiempo de los calendarios es un recipiente vacío. Por más que su concepto sea indispensable para la ciencia, no se aplica a los asuntos humanos. Su irrelevancia a este respecto es confirmada por la mecánica de nuestra memoria. Podríamos recordar vívidamente ciertos acontecimientos de nuestro pasado sin ser capaces de fecharlos. Tal vez la memoria cualitativa se desarrolla en proporción inversa a la memoria cronológica: cuanto mejor preparada está una persona para resucitar las características esenciales de encuentros que jugaron un papel en su vida, más fácilmente confundirá sus distancias temporales desde el presente o embrollará el orden cronológico. Estos errores deben atribuirse a la dificultad para transferir sus recuerdos desde el lugar establecido en su curva temporal subjetiva a la posición objetiva en el tiempo cronológico: un tiempo que nunca experimentó. Nada es más difícil que experimentarlo. Esto subraya una vez más su carácter formal, su vaciedad. ¿Cómo podría portar contenido? Como Walter Benjamin observa acertadamente, la idea de un progreso de la humanidad es insostenible principalmente por la razón de que está indisolublemente ligada a la idea del tiempo cronológico como matriz de un proceso pleno de sentido.[289]

El resultado es que el período, para decirlo de alguna manera, se desintegra ante nuestros ojos. De una unidad espacio-temporal plena de sentido, se convierte en una suerte de punto de encuentro para cruces casuales, algo así como la sala de espera de una estación de trenes. Pero eso no es todo. En ese sentido, Laslett está al tanto dél carácter engañoso de los conceptos generales proyectados hacia atrás en el pasado histórico, e insiste en que la historia debe buscar "reconstruir [...] con intrincado de-

talle".[290] Pero la comprensión del conjunto de la sociedad y de las grandes transformaciones históricas que la afectan no debe ser por esto abandonada. Ella se convierte meramente en una cuestión de "todos estos movimientos y reacciones muy pequeñas", o en "una cuestión de minucias, de residuos, podríamos decir".[291]

Por ello, para llevar más lejos mi argumento, quiero enfocarme en un caso de gran interés teórico: la concepción del período de Burckhardt. El modo en que lidia con él debe mucho a su actitud ambigua, generalmente negativa, hacia la narración cronológica. (Nótese, dicho sea de paso, que él también pasó de dar clases de historia a dar clases de arte). No es que se abstenga de interpretar, en ocasiones, una sucesión de situaciones históricas omniabarcadoras, pero sí se rehúsa a ser puesto en la camisa de fuerza del abordaje propio de los anales;[292] y una mirada a sus escritos más importantes deja en evidencia que no está dispuesto a reconocer el flujo homogéneo del tiempo como un medio con consecuencias. En su *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [Consideraciones sobre la historia universal], se retira de ese flujo hasta introducirse en un dominio atemporal con el fin de pasar reseña a las variables relaciones que se obtienen o podrían obtenerse, entre la cultura que se desarrolla libremente y los dos poderes institucionalizados del Estado y la religión; y prueba sus observaciones a través de una plétora de ejemplos recolectados desde todas las fuentes de la historia mundial, con escasa consideración por su orden cronológico. *Die Zeit Constantins des Grossen* [La época de Constantino el Grande] y *Die Kultur der Renaissance in Italien* [La cultura del Renacimiento en Italia] testimonian el mismo desinterés por las dinámicas del proceso histórico. En ambos trabajos, Burckhardt lleva el tiempo a una pausa y, habiendo contenido su flujo, se sumerge en el corte transversal de los fenómenos inmovilizados que entonces se le presentan para el escrutinio. Su modo de dar cuenta de ellos es una descripción morfológica, no una narración cronológica. Ella cubre un solo período histórico.

Sin embargo, al repudiar de este modo la cronología, Burckhardt vuelve a rendirle tributo, lo cual queda mejor ilustrado por su *Renacimiento*. En esta inigualable obra maestra explora, una por una, las variopintas manifestaciones de la vida del Renacimiento, yendo desde el redescu-

brimiento de la Antigüedad hasta la libre creación de Estados, desde el nuevo sentido de los valores personales hasta las costumbres sociales y la creciente secularización. ¿Quiere demostrar que, al margen de su simultaneidad, los acontecimientos que resume apuntan en direcciones diferentes? ¿Que no todo lo que aparece yuxtapuesto se encuentra también realmente interconectado? Podría quererlo, de hecho, en tanto su señalamiento de que "lo más alto en el arte no depende directamente de la vida política exterior del Estado"[293] revela claramente que es consciente de la incoherencia de las épocas culturales. Sin embargo, su objetivo declarado es interpretar el Renacimiento italiano como la edad del despertar del individuo, una concepción que, dicho sea de paso, todavía es considerada una contribución perdurable.[294] Ahora bien, esta concepción, una idea genuina antes que una mera generalización, naturalmente implica que uno y el mismo espíritu de individualismo (secular) se afirma a sí mismo en prácticamente todas las actividades, aspiraciones y modos de ser que el período comprende. Consecuentemente, el Renacimiento tiene que ser pensado, no como un conglomerado incoherente de acontecimientos, sino como un todo con un sentido que impregna cada uno de sus elementos. Burckhardt, entonces, se sustrae del tiempo cronológico solo para entregarse, al final, a su flujo. O así parece. Porque una vez que un período en su complejidad es reconocido como un todo integrado, el área de los tiempos configurados automáticamente retrocede al limbo y, junto con la totalidad del proceso histórico, la cronología tiende a reasumir significado.

El lector atento ya habrá advertido que esta vindicación de la cronología contradice flagrantemente mi proposición originaria, según la cual el tiempo cronológico es un recipiente vacío. Ahora mostraré que la proposición sugerida por la interpretación de Burckhardt acerca del Renacimiento está tan bien fundada como su opuesta anticronológica. Kubler, en su crítica, en otros puntos legítima, al excesivo énfasis que los historiadores del arte ponen en los períodos, va demasiado lejos al cancelar prácticamente la posibilidad de una confluencia entre las secuencias de cada área: el "corte transversal del instante", sostiene, "se asemeja a un mosaico de piezas en diferentes estados de desarrollo [...] antes

que a un diseño radical que confiere su sentido a todas las piezas";[295] e insiste en que los "racimos culturales" que constituyen el período "están yuxtapuestos en gran medida por casualidad".[296] Esto es presumiblemente cierto de, digamos, el período *Biedermeier* (que tuvo que enfrentarse con el Beethoven tardío), pero ciertamente no se aplica al Renacimiento y a muchas otras eras. La ausencia de períodos con una "fisonomía" (la expresión es de Panofsky) propia sería, en verdad, un tanto sorprendente. Su fisonomía distintiva podría deberse a los acontecimientos, acciones, temperamentos de un carácter de realidad auténtico. ¿Y por qué no? Los contemporáneos forman comunidad entre sí de diversas maneras, de modo que es altamente probable que sus intercambios den lugar a vínculos transversales entre los logros y transacciones del momento.[a] Recuérdese, también, el "principio de economía mental" de acuerdo con el cual la intensidad de un individuo en un punto tiene como resultado su inercia, su recaída en la rutina (o naturaleza), en la mayoría de los puntos restantes.[b] No se puede ser original en todos los aspectos. Obviamente, esta ley –que debe ser considerada responsable de la porfiada existencia de lo que podría llamarse el "mundo"– también favorece el establecimiento de vínculos transversales. En consecuencia, aunque acontecimientos simultáneos ocurren, por regla general, en tiempos de diferentes configuraciones y difieren fundamentalmente en "edad", existe una buena probabilidad de que puedan presentar de todos modos características comunes. La simultaneidad puede imponer una conciliación, coincidencias casuales pueden cuajar en un patrón unificado. ¿Acaso no ocurre, del mismo modo, que los fragmentos del yo que cada uno de nosotros cree ser en ocasiones converjan y logren unidad, o cierto parecido con ella? A su observación sobre las increíbles particiones en las mentes de los hombres, Bloch añade otra no menos significativa: "¿Eran Pascal el matemático y Pascal el cristiano extraños el uno para el otro? [...] puede suceder que (la) antítesis, correctamente considerada, solo sea la máscara de una solidaridad más profunda".[297] En cualquier caso, los procesos osmóticos que constantemente tienen lugar siempre son capaces de producir un período o una situación que verdaderamente puede exhalar un espíritu capaz de afectar todas las

a. Ver páginas 108-109.
b. Ver Capítulo 1, página 69, y Capítulo 3, páginas 108-109.

áreas y de asumir, así, el carácter de un todo. Dilthey analiza la estructura unificada de la época de la Ilustración como un ejemplo de este tipo de unidad, a la que llama, "no una unidad que pueda ser expresada por un pensamiento básico, sino una interconexión de las varias tendencias singulares de la vida que gradualmente se forman entre ellas en el curso de las cosas".[298] Hay una analogía entre esta unidad precaria de un período y la de cualquier entidad que llamamos una "*Gestalt*". Bloch se pregunta "si no es vano el esfuerzo por pretender explicar lo que, en el estado presente de nuestros conocimientos sobre el hombre, parece ser del dominio de lo inexplicable: el *tonus* de una civilización y sus capacidades magnéticas".[299]

Pero el período como un todo, ¿no se convierte entonces en parte y parcela del proceso histórico, estableciendo de ese modo, por implicación, el tiempo homogéneo como un medio preñado de significados? Tampoco debería olvidarse que los viejos sueños diurnos de la humanidad preveían un futuro lejano que no puede decirse con certeza que se encuentre fuera del tiempo cronológico; y que la concepción griega de un desarrollo cultural progresivo ha logrado afirmarse incluso en tiempos de orientación predominantemente vertical: Tertuliano parece haber creído en un tipo de progreso secular;[300] San Ambrosio, en su respuesta al pagano Símaco, señala la "gradual invención de las artes y el avance de la historia humana".[301] "Mientras que el paganismo, en su vejez, comenzó a rogar por la autoridad de lo antiguo, más memorablemente por la adoración de Victoria en el Senado Romano", dice Edelstein acerca de esta doctrina de los escritores cristianos tempranos, "el nuevo credo había conquistado la filosofía que el propio paganismo inauguró en su juventud".[302] Considérese, en una medida no menor, que fechamos el día de nuestro nacimiento; que conocemos nuestra posición en la cadena de las generaciones; y que la Muerte es representada con un reloj de arena. *Les extrêmes se touchent*: nuestro ser intrínseco y el modo más vacío del devenir están entrelazados. Así, Piaget rastrea los orígenes de las matemáticas en la biología. Por cierto, la visibilidad creciente de la prehistoria puede fortalecer aún más nuestra confianza en el indiscutible papel del tiempo de los calendarios.

De modo que nos enfrentamos a dos proposiciones mutuamente excluyentes, ninguna de las cuales puede ser rechazada. Por un lado, el tiempo mensurable se disuelve en el aire, desalojado por los racimos de tiempos configurados en los cuales las diversas series de acontecimientos inteligibles evolucionan. Por el otro, las fechas retienen su significación en tanto estos racimos tienden a converger en ciertos momentos que, entonces, son válidos para todos ellos. Es este estado de cosas el que debe de haber llevado a Burckhardt a desacreditar la cronología a la vez que adherir a ella. Pero nunca se preocupa por poner al descubierto sus contradicciones inherentes. Benjamin, por su parte, se entrega a un abordaje no dialéctico; despacha la no entidad del tiempo cronológico sin manifestar el más mínimo interés por el otro lado de la moneda. Rara vez se ha reconocido que la cuestión tiene dos lados.

¿Cómo lidiar con el dilema en el que nos encontramos? Para poder aferrarlo, en lo que sigue dejaré de referirme a las diferentes secuencias de área y sus cronogramas particulares y me concentraré en los períodos relativamente uniformes o en situaciones causadas por su confluencia. Cada uno de tales períodos es una entidad antinómica que corporeiza, en forma condensada, las dos concepciones irreconciliables del tiempo. En cuanto configuración de acontecimientos que pertenecen a series con diferentes agendas horarias, el período *no* surge del flujo homogéneo del tiempo; antes bien, establece un tiempo propio, lo cual implica que el modo en que experimenta la temporalidad puede no ser idéntico a las experiencias de períodos cronológicamente anteriores o posteriores. Debemos, para decirlo de alguna manera, saltar de un período a otro. Esto es, las transiciones entre períodos sucesivos son problemáticas. Puede haber cortes en el proceso; en rigor, un período, como un "acontecimiento" emergente en el sentido de Focillon, puede surgir de la "nada". Dilthey cita a Burckhardt al referirse a la difusión de la creencia en el más allá bajo el Imperio Romano: "De profundidades ocultas es de donde tales nuevas tendencias por lo regular extraen su fuerza; ellas no pueden ser deducidas solo de las condiciones precedentes".[303] De manera similar, la concepción de la historia de Marx es, en palabras de Alfred Schmidt, "una filosofía de las rupturas de continuidad del mundos, que abandona conscientemente a la pretensión de una deducción sin lagunas a partir de un principio".[304] Jonas cree que



el movimiento del gnosticismo será mal comprendido mientras sea interpretado como un resultado de las ideas y creencias que lo precedieron, en lugar de ser aceptado como *sui generis,* surgiendo de "algo así como un origen absoluto, un comienzo radicalmente nuevo";[305] comienzo que, en tanto nueva *"prima causa"*, opera sobre el material de ideas y motivos existentes.[306] Concepciones muy similares fueron desarrolladas más recientemente por Blumenberg, en un artículo donde el creciente interés de los historiadores en los "tiempos umbrales" entre períodos distintivos es explicado por el hecho de que ellos exponen, a la vista del historiador, la "historia misma" que, en los períodos clásicos, permanece "oculta bajo sus manifestaciones".[307] En la perspectiva esbozada por estas afirmaciones, todas las historias que resaltan la "Marcha del Tiempo" son espejismos: pinturas sobre una pantalla que oculta la verdad que pretenden suministrar. Puede suponerse que cada período contribuye con un nuevo retrato; y las sucesivas pinturas así producidas cubren, capa tras capa, la pantalla en continua expansión, de un modo perfectamente ilustrado por el filme documental de Clouzot *Le mystère Picasso*. El filme muestra al artista en el momento de creación. Y vemos que, una vez que Picasso ha esbozado lo que parece tener en mente, inmediatamente superpone sobre su boceto inicial un segundo que con frecuencia se relaciona solo oblicuamente con el primero; y de este modo sigue una y otra vez, de manera que cada nuevo sistema de líneas o manchas de colores prácticamente ignora a su predecesor.[308]

Sin embargo, la misma configuración de acontecimientos, que debido a su emergencia espontánea desafía el proceso histórico, también señala un momento en el tiempo cronológico y tiene su legítimo lugar en él. De modo que somos retados a seguir el proceso y pensar en términos de transiciones lineales, influencias temporales y desarrollos de largo alcance. Las afirmaciones de este capítulo, que coinciden en desacreditar la confianza *a priori* en la continuidad histórica, no tienen la intención de negar completamente la posibilidad de influencias que se extienden sobre el tiempo cronológico. Pero, para referirse a ellas con cierto grado de certeza, su existencia debe ser autenticada en cada caso específico. Sostengo que esta se halla entre las tareas más difíciles del historiador. Dejando a un lado que, debido a la insuficiente evidencia, tales influencias son muy

elusivas, parte de ellas surten efecto sin dejar rastros. Trabajan encubiertamente: una palabra dicha por uno, hace tiempo olvidada, puede haber modificado las ideas del hombre al que fue dirigida una vez. He sido profundamente influido por una observación casual que un amigo me hizo dos o tres décadas atrás; su observación alteró mi aproximación a las personas y, en cierta manera, *mi* completa perspectiva sobre la vida. Cuando nos volvimos a encontrar recientemente, luego de una larga separación, nos entretuvimos con recuerdos, y no pude dejar de mencionar mi deuda con él. Él estaba inmensamente sorprendido; no recordaba haberme dicho nada de esa clase. Las influencias substanciales parecen predestinadas a sumergirse nuevamente en la oscuridad.

Se me ocurre que el único informante confiable en estos asuntos, que son tan difíciles de indagar, es una figura legendaria: Ahasverus, el judío errante. Él, en efecto, tendría un conocimiento de primera mano de los desarrollos y transiciones, porque solo él en toda la historia ha tenido la oportunidad no buscada de experimentar el proceso mismo del devenir y la decadencia. (¡Qué indeciblemente terrible debe ser su aspecto! Indudablemente, su rostro no puede haber envejecido, pero lo imagino como formado por muchos rostros, cada uno de los cuales refleja uno de los período que él atravesó, en tanto todos ellos se combinan formando patrones siempre nuevos, mientras que él, incansable y vanamente, en sus vagabundeos trata de reconstruir, a partir de los tiempos que lo formaron, el tiempo que está condenado a encarnar).

En cierto sentido, Ranke parece haber sido consciente de la relación paradójica entre la continuidad del proceso histórico y sus rupturas, como se hace visible cuando el pasaje ya citado en el capítulo 1 es presentado en su contexto completo, que es el siguiente:

> En cada momento puede empezar algo nuevo que solo podría reconducirse a la fuente primera y común de todo hacer y omitir humano; nada está ahí enteramente en virtud de lo demás, nada se agota del todo en la realidad de lo otro. Y sin embargo en todo esto gobierna una profunda conjunción interna de la que nadie es completamente independiente y que lo penetra todo. Junto a la libertad está siempre la necesidad. Ella está ahí en lo que ya se ha formado y

> que no será abatido, en lo que será la base de toda nueva actividad emergente. Lo que ya ha sido constituye el nexo con lo que será. Pero este mismo nexo no es algo que deba tomarse arbitrariamente, sino que ha sido de una determinada manera, así y no de otro modo... Una larga serie de acontecimientos, uno tras otro, y uno al lado de otro, unidos entre sí de esta manera, forma un siglo, una época...[309]

He enfatizado el doble aspecto del período con un propósito en mente; dos tentativas modernas –¿hay alguna más?– de hacer justicia tanto a la vaciedad como a la plenitud de sentido del tiempo cronológico asignan al concepto del período una posición clave. Su discusión puede ayudar a esclarecer la inextricable dialéctica entre el flujo del tiempo y las secuencias temporales que lo niegan.

Para comenzar con Croce, su argumento es completamente falaz.[310] Este inveterado idealista que no quiere serlo se jacta de haber dado un golpe mortal a la metafísica trascendental de Hegel. Hegel, sostiene, postula un espíritu absoluto o espíritu del mundo, el cual es a la vez inmanente y trascendente; se realiza a sí mismo en el proceso dialéctico de la historia mundial y al mismo tiempo tiene su residencia más allá de la historia como meta del proceso. Croce afirma que este trascendentalismo ontológico es insostenible. Y da cuenta de él arrastrando por completo al espíritu absoluto a la inmanencia del universo intramundano. El espíritu, insiste, no es un Absoluto por encima y por fuera de nuestro cambiante mundo, sino que se materializa solo en la historia; para ser precisos, nos provee de respuestas concretas a las preguntas concretas planteadas en cada situación dada; preguntas que, desde luego, varían con los requerimientos del momento. Croce, entonces, da por supuesta la existencia de situaciones o períodos comparativamente autónomos, cada uno de los cuales posee un espíritu peculiar. Pero si las manifestaciones del espíritu son inseparables de las necesidades específicas de los diferentes períodos, su conexión significativa en tiempo cronológico plantea problemas enormes. Ahora bien, Croce está tan profundamente interesado en el proceso histórico que de todos modos aspira a hacer justicia al tiempo cronológico. ¿Cómo resuelve los problemas vinculados con esta tarea? Ni siquiera

los ve. Su corazón está en las alturas, su corazón no está aquí.[a] Para decirlo de manera brusca, aún se estremece de nostalgia por el ídolo que cree haber destruido. Olvidando del hecho de que, de acuerdo con su propia premisa, el espíritu no se despliega en el espacio de la historia, sino que se revela exclusivamente en situaciones concretas, Croce, en su ensayo por otra parte admirable "Concerning the History of Historiography",[311] identifica sus revelaciones sucesivas desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, el Renacimiento, etcétera, hasta el presente, como fases de un proceso dialéctico inteligible, al cual además atribuye una cualidad progresiva. Es cierto, él intenta ajustar la noción de un progreso total a su premisa básica de la completa inmanencia del espíritu, eliminando la idea de un bien absoluto y destacando, en su lugar, el esfuerzo del espíritu por alcanzar un mejoramiento de las condiciones que encuentra en cualquier período particular. Sin embargo, esto es un mero juego de palabras, en vista del deseo idealista de Croce de igualar el proceso histórico total con un movimiento progresivo, un movimiento hacia la "libertad". En suma, luego de haber despachado a Hegel con gran aplomo, Croce lo reintroduce por la puerta trasera, inconsciente de que aquello que le es posible a Hegel, a él le está negado. Ciertamente, en tanto el espíritu trascendental de Hegel está completamente calificado, ¡ay!, para determinar la dirección del todo de la historia, el espíritu inmanente de Croce, con sus respuestas concretas a preguntas concretas –que emergen de situaciones más allá de las cuales no podemos preguntar– no está en posición de dar cuenta del curso de los acontecimientos. Croce se evade los problemas vinculados con el carácter antinómico del tiempo cronológico en lugar de enfrentarlos. En lugar de preguntar cómo –en el caso de que ello ocurra– las dos concepciones contradictorias del tiempo pueden ser relacionadas entre sí; es decir, cómo el tiempo cronológico puede ser reducido a la nada y aún ser reconocido, él, de manera adialéctica y sin advertirlo, los presenta uno junto a otro. Y el hegeliano que es vence al destructor de Hegel que le querría ser.

a. Paráfrasis del verso de la canción homónima del poeta escocés Robert Burns: "*My heart's in the Highlands, my heart is not here*". [n. de trad.]

Y está el intento único de Proust de aferrarse a las perplejidades del tiempo. Resulta llamativo que sus consecuencias para la historia aún no hayan sido descubiertas. Al tratar esta cuestión, abordaré solo aquellos aspectos de su novela que son relevantes para mi presente tema.[312]

Proust des-enfatiza radicalmente la cronología. De acuerdo con él, al parecer, la historia no es en absoluto un proceso, sino una mezcolanza de cambios caleidoscópicos, como nubes que se reúnen y dispersan en forma azarosa. Al atenerse a este punto de vista platónico, se rehúsa a actuar como historiador y rechaza las ideas de devenir y evolución. No hay flujo del tiempo. Lo que existe es una sucesión discontinua, no causal, de situaciones, mundos o períodos que, en el caso del propio Proust, deben ser pensados como proyecciones o contrapartes de los "yoes" en los cuales su ser –¿pero tenemos buenas razones para admitir un ser idéntico subyacente?– se transforma de manera sucesiva. Se entiende que estos diferentes mundos o situaciones alcanzan su plenitud y decaen en tiempos de diferentes configuraciones. Con gran ingenio, Proust demuestra que cada situación es una entidad por derecho propio, que no puede ser derivada de las precedentes y que, en efecto, sería necesario un salto para salvar la brecha entre los mundos adyacentes. A lo largo de su novela sistemáticamente vela sus momentos de empalme, de modo que aprendemos acerca de un nuevo mundo solo después de que este alcanza su apogeo. Y para desacreditar por completo nuestra creencia en la capacidad operativa del tiempo, quita el nexo conector más imperecedero, y más tenue, entre los mundos sucesivos: la esperanza. Marcel, el protagonista de la novela y la encarnación de los "yoes" pasados de Proust, anticipa realizaciones futuras en cada situación; sin embargo, tan pronto como sus esperanzas se vuelven realidad, su magia se disuelve, junto con el yo que las alimentó, y los "yoes" que le siguen comienzan de nuevo en un sendero adornado con otras (aunque cada vez menores) expectativas. La brecha es insuperable; el tiempo, lejos de ser el único Padre, no es padre de nada.

Entonces, ¿por qué no ignorarlo, simplemente? Esto es precisamente lo que Proust hace. Invariablemente dirige el foco sobre átomos temporales: imágenes de memorias de incidentes o impresiones de tan corta vida que el tiempo no tiene tiempo de moldearlas. Disparadas por sensaciones corporales accidentales, sus recuerdos involuntarios se hacen valer con

completa indiferencia hacia la cronología. Los acontecimientos que ellos evocan de una manera general son de la misma naturaleza que las minucias en apariencia insignificantes de la existencia cotidiana, a las cuales Tolstoi llama más reales y de mayor significación que las grandes victorias y héroes enaltecidos en los libros de historia. Proust restaura estas unidades microscópicas a su verdadera posición al presentar gigantescas ampliaciones de ellas. Cada uno de estos "primeros planos" consiste en una textura de reflexiones, analogías, reminiscencias, etcétera, que refieren indiscriminadamente a todos los mundos que él, no solo Marcel, ha ido atravesando, y todos juntos sirven para develar el sentido esencial del incidente desde el cual son irradiados, y en el cual convergen. La novela está repleta de primeros planos de este tipo. Hay penetraciones en profundidad cuyos componentes –aquellas meditaciones y recuerdos– siguen incontables rutas en zigzag, que se extienden por todo el pergamino del pasado. Los patrones que forman ya no pueden ser definidos en términos de tiempo; de hecho, su función es elevar las cosas temporales a la dimensión casi atemporal de las esencias.

Hasta aquí parece como si Proust, desinteresado de la dialéctica, se limitara a defender el caso de los mundos discontinuos y sus tiempos configurados. Sin embargo, esto es solo parte de la historia. Aunque Proust difumina la cronología, realiza un gran esfuerzo por mantenerla *intacta*. Por mucho que los primeros planos, con sus patrones confusos de tiempo, tiendan a obstruir nuestra conciencia de un flujo de acontecimientos, ellos no solo señalan las situaciones que los ocasionan, sino que están tejidos en una narración que da cuenta de los sucesivos "yoes" de Marcel en orden cronológico. En su conjunto, la novela cumple un itinerario estricto. O, como lo formula Jauss, tras el mosaico de momentos anacrónicos acecha, oculto a la vista, el "preciso reloj del tiempo irreversible".[313]

No satisfecho con instalar esto, Proust trata de re-empotrar los mundos cronológicamente sucesivos –mundos que son creaciones espontáneas que emergen de ningún lugar– en el flujo del tiempo. La razón es que pretende hacer de ese flujo un partícipe del juego en iguales condiciones. No puede, pues, resolver la *antinomia* con la que se debate a menos que verdaderamente confronte y reconcilie dialécticamente entre sí sus dos aspectos opuestos: las series incoherentes de tiempos configurados y el

tiempo cronológico como un flujo homogéneo. Su solución inevitablemente implica un desvío: establece la continuidad temporal en retrospectiva. Al final de la novela, Marcel, que entonces se vuelve uno con Proust, descubre que todos sus "yoes" previos inconexos en realidad eran fases o estaciones de un camino en el cual se había estado moviendo sin haberlo sabido. Solo ahora, con posterioridad al hecho, reconoce que su camino a través del tiempo tenía un destino; que sirvió al único propósito de prepararlo para su vocación de artista. Y únicamente ahora Proust, el artista, no solo está en posición de identificar los mundos discontinuos de su pasado con una continuidad en el tiempo, sino de redimir vicariamente su pasado del curso del tiempo, al incorporar sus esencias en una obra de arte cuya atemporalidad los hace a todos tanto más invulnerables. Él se dispone a escribir la novela que escribió.

La profundidad de esta solución no debería conducirnos a sobreestimar el alcance de su validez. Proust logra restablecer el tiempo cronológico como un medio sustancial solo *a posteriori*; el relato de su vida fragmentada (o la de Marcel) tiene que haber alcanzado su término antes de que pueda revelarse a sí mismo como un proceso unificado. Y la reconciliación que él efectúa entre las proposiciones antitéticas en juego –su rechazo del flujo del tiempo y su (demorada) adhesión a él– depende de su repliegue en la dimensión del arte. Pero nada de esa clase se aplica a la historia. Ni la historia tiene un final, ni es susceptible ella de redención estética.

La antinomia en el núcleo del tiempo es insoluble. Tal vez la verdad es que puede ser resuelta solo al final del Tiempo. En cierto sentido, la solución personal de Proust prefigura, o de hecho significa, este final impensable: el momento imaginario en el cual Ahasverus, antes de desintegrarse, puede mirar hacia atrás por primera vez en sus vagabundeos a través de los períodos.

7

La historia general y el abordaje estético

Maurice Mandelbaum ha llamado recientemente la atención sobre un "hecho bastante extraño": que "aquellos que se han interesado por los problemas generales del método historiográfico, rara vez han discutido la cuestión de cómo los métodos de las 'historias particulares', las historias de la filosofía, del arte, de la tecnología o del derecho, están relacionadas con lo que ellos consideran casos paradigmáticos de la práctica historiográfica".[314] Los "casos paradigmáticos" son relatos de un tipo que recordamos con mucha facilidad cuando pensamos vagamente en la historia como una rama del conocimiento; lo que entonces viene de inmediato a la mente es la historia de algún pueblo o la historia de una época. En su conjunto, los relatos en esta línea constituyen un tipo por derecho propio que, en conformidad con la definición de Mandelbaum, podría ser llamado "historia general". (El término "general" fue aplicado originalmente a historias políticas, que en su momento de apogeo ocuparon una posición privilegiada). Sea o no muy cultivada hoy en día, la historia general es un gran género de la historiografía moderna.

Una de sus principales características reside precisamente en el hecho de que es general: difiere esencialmente de las historias particulares en tanto se extiende sobre una variedad de áreas. Mientras el historiador particular concentra su atención en fenómenos de una y la misma área –fenómenos, asimismo, relativamente homogéneos–, el historiador general se interesa por prácticamente todos los acontecimientos que constituyen el conjunto de una situación o secuencia temporal. Debería ser obvio que esta diferencia inevitablemente contiene implicaciones metodológicas de suma importancia.

Una afirmación teórica general raramente revela todos los aspectos relevantes de los particulares que cubre. De manera que un vistazo a su configuración efectiva siempre demostrará ser provechoso, sino indispensable. En principio, por ejemplo, es indudablemente cierto que los historiadores generales pueden investigar unidades espacio-temporales de cualquier dimensión: grandes o pequeñas; pero, ¿no es igualmente cierto que, por lo general, privilegian los relatos que abarcan grandes extensiones del pasado? En casi todo sentido, la historia general se encuentra dentro de la macrodimensión. Pero, por otra parte, en la práctica las barreras entre los dos géneros son fluidas. Difícilmente se encuentre una investigación particular que no se aventure más allá de sus confines establecidos. Tales "transgresiones" son tanto más necesarias si los acontecimientos en un área particular no pueden ser aislados de las actividades y cambios fuera de esa área. La *Constitutional History* de Stubb y la *History of English Law* de Maitland gozan de la reputación de ser las mejores historias (generales) de la Inglaterra medieval;[315] me parece altamente inverosímil que, digamos, una historia del arte pueda alguna vez alcanzar un estatuto similar. Por lo demás, incluso si una historia de área se da aires de un relato general, aun así retiene su carácter peculiar. La identidad aparente resulta de diferentes intenciones. El historiador particular realiza incursiones en dominios vecinos, mientras que el historiador general intenta poner en orden masas de hechos de diversas regiones. En tanto el primero busca reforzar sus percepciones específicas, el segundo aspira a la síntesis desde el inicio.

En rigor, el material temático de la historia general debe imaginarse representando un todo de alguna clase. Sin un marco de referencia unificador, el género no sería viable. Su existencia misma depende de la posibilidad de que el historiador relacione sus materiales bajo un denominador común. La unidad que busca, ¿es descubierta o impuesta? Sin duda, él se inclinará a creer que es inherente a la realidad histórica misma. ¿Y de qué se compone la unidad? Tampoco hay una respuesta clara para esto. Mandelbaum sostiene que el género se centra invariablemente en la vida de la sociedad en su conjunto y que, de acuerdo con esto, el historiador general "se interesa por los pensamientos y acciones humanas en su contexto social y en sus implicaciones sociales [...]".[316] Palpablemente

inspirado en la actual fascinación por la historia social, esta respuesta es incompleta y demasiado estrecha para resultar satisfactoria. El sustrato común bien podría ser la identidad de un pueblo a través de las épocas, o entidades tales como un imperio o un cuerpo de creencias preponderantes. Cualquier sustrato podría ser útil. Y de cualquiera de ellos puede suponerse que dé lugar a los arreglos e interpretaciones unificadores que son un prerrequisito de los relatos construidos a partir de elementos dispares. Si el historiador general no logra interconectar, de algún modo, estos elementos e inculcarnos su continuidad y cohesión, haría mejor en renunciar a su trabajo. Pero decir esto significa sugerir que toda su empresa descansa en fundamentos inciertos. La unidad que necesita –¿la rastrea o la postula?– no está garantizada; los hechos a los que pasa lista son refractarios. Y sin embargo, la historia general existe y subsiste ¿Cómo es posible este género enigmático?

Sépalo o no, el historiador general se encuentra en dificultades. Tiene que lidiar con un problema enorme: la antinomia en el núcleo del tiempo cronológico.[a] Es muy clara, por un lado, la significación parcial del paso del tiempo para el conjunto de los asuntos humanos. Dentro de ciertos límites y contextos, tiene sentido hablar de desarrollos a través del tiempo y de las características comunes a los períodos seleccionados. Esto parecería justificar hasta cierto punto las búsquedas del historiador general. Vientos favorables pueden permitir una navegación relativamente suave, mientras él procede a reproducir y explicar el curso general de las cosas. Por otro lado, se ve constantemente impedido de proceder de esta manera porque los acontecimientos que intenta conectar pertenecen a diferentes áreas y, por lo tanto, se resisten a ser tratados como elementos de una secuencia temporal unificada y significativa. La razón por la cual no se prestan fácilmente a participar en la empresa común debe ser buscada en el hecho de que originalmente son miembros de secuencias que evolucionan de acuerdo con cronogramas peculiares a sus respectivas áreas. El aspecto opuesto y no menos poderoso del tiempo cronológico es el de ser un medio vacío, un flujo que lleva consigo unidades fantasmas y agre-

a. Indudablemente, también se enfrenta con las dificultades que surgen de la estructura no homogénea del universo histórico (ver Capítulo 5). Pero, para simplificar el asunto, los dejaré fuera de la discusión aquí; ellos conciernen a los historiadores de todas las denominaciones.

gados de sucesos carentes de significado. Comparado con el historiador particular, que, en el caso ideal, se mueve dentro de una curva temporal formada por una serie de fenómenos coherentes, el historiador general está en desventaja: está atrapado en una catarata de tiempos. (En tanto el carácter antinómico del Tiempo la mayoría de las veces ha sido pasado por alto, la poca atención prestada a las diferencias metodológicas entre los abordajes sintéticos y particulares hasta ahora no resulta tan extraña, después de todo).

Una vez más, ¿cómo es posible la historia general? La respuesta es bastante simple. El género puede materializarse solo si el historiador logra deshacerse de los obstáculos que conducen su proyecto a la perdición. Desde luego, no le es dado cruzar, y menos aún eliminar, los precipicios temporales existentes; tampoco le está permitido transformar los múltiples complejos de acontecimientos casuales con los que se encuentra en unidades realmente vivas. Todo lo que es capaz de hacer acerca de estas perturbaciones permanentes es restarles importancia lo mejor que pueda. Para lograr sus metas, el historiador general debe refugiarse en *procedimientos y dispositivos de manipulación* que le permitan avanzar en su relato con la seguridad de un sonámbulo. Ellos sirven para hacernos (y hacerle) olvidar que la autopista del tiempo cronológico en realidad es despareja y está plagada de baches.

Sus esfuerzos en esta dirección son facilitados por dos circunstancias. La primera es el efecto de la "ley de perspectiva". Operando en la macrodimensión, el historiador general reseña la evidencia potencialmente disponible desde una distancia apreciable. En el lugar que ocupa, el detalle se aleja y el aire se rarifica. Se encuentra solo, en cierta medida; más solo de lo que estaría si se encontrara en la microdimensión, donde huestes de hechos pueden agolparse en torno a él. Pero cuanto menos esté expuesto a sus presiones, más libre (y legitimado) se sentirá de soltarles las riendas a sus poderes formativos. Y esto naturalmente lo relaja de inhibiciones en su recurso a procedimientos y ajustes.[a]

En segundo lugar, en tanto la historia [*story*] que cuenta se desarrolla en un nivel comparativamente más elevado de generalidad, la engañosa

a. Ver Capítulo 5, páginas 158-160, y otra vez el Capítulo 8, "Lo general y lo particular," páginas 231-234.

facilidad con la que las generalizaciones pueden ser transferidas, desde su medio de origen a cualquier otro ambiente, también lo coloca en una buena posición. Una vez establecidas, ellas exigen independencia y admiten toda clase de usos. Su aparente maleabilidad es una ventaja para el historiador sintético. ¿Por qué no debería capitalizarla para hacer que siga avanzando su relato? Desde luego, al hacerlo está tomando ciertos riesgos. Las generalizaciones son productos frágiles que requieren ser tratados con cuidado. Cuando son removidas de su suelo nativo y puestas a sostener contextos extraños, pueden volverse mudas y no evocar ya los sentidos que condujeron a su formación. En su *Historia de Europa*, Pirenne resume el estado de cosas bajo el emperador Justiniano como sigue:

> Justiniano, como sabemos, cerró la academia de Atenas [...]. Pero los dogmas y misterios de la religión proveyeron material en abundancia para el amor apasionado por la dialéctica que había caracterizado al pensamiento helénico por tantos siglos. No bien la cristiandad hizo su aparición, el Este comenzó a rebosar de herejías; había batallas campales en las grandes ciudades, un concilio atacó a otro concilio [...].[317]

¿Amor apasionado por la dialéctica? ¿Rebosante de herejías? La opacidad de este montaje de generalizaciones no puede ser más completa. Para preservar la continuidad de la historia [*story*], ellas oscurecen la misma situación que habían sido llamadas a evocar.

No hay dudas de que la mayor ocupación del historiador general es el ingobernable *contenido* de su relato. Tal vez el dispositivo más conspicuo para ponerlo en orden consista en la adaptación al medio histórico de alguna de las muchas grandes ideas filosóficas que pretenden cubrir y explicar el completo proceso histórico. (¿Necesito repetir que las ideas filosóficas e históricas son dos cosas diferentes?)[a] Muchas historias generales parecen imbuidas de ideas de progreso, evolución o alguna mezcla entre ellas. No es que el narrador tenga que imponerlas sobre su material;

a. Ver páginas 139-141.

el aire está impregnado de estas ideas, de modo que ellas le pueden parecer algo dado y autoevidente. De hecho, puede no reconocerlas como las abstracciones especulativas que son cuando se tropieza con ellas en su búsqueda de unidad substancial. Esto se ve corroborado por el lenguaje típico de los escritos históricos; un perspicaz historiador contemporáneo como J. H. Hexter sostiene que palabras como "tendió, surgió de, se desarrolló, evolucionó; curso, desarrollo, tendencia, evolución, crecimiento" pertenecen a su vocabulario establecido.[318] (Bajo el hechizo de las ideas que yacen en su fondo, los historiadores narrativos a veces representan la historia de un pueblo o algo similar como una sucesión de acontecimientos que conducen directamente al presente. El resultado es una historia de logros más o menos autosuficiente que, debido a su necesaria dependencia de consideraciones teleológicas, no solo genera una percepción retrospectiva deformante, sino que estrecha los lazos entre los elementos del relato, de tal modo que son allanados todos los orificios, pérdidas, comienzos abortados e inconsistencias existentes).

Junto con la familia de ideas que apoyan el progreso, la perfectibilidad y/o alguna variante del esquema darwinista, la filosofía también provee el concepto modélico de cambio cíclico. Y su versión biológica –la imagen de procesos recurrentes de crecimiento y decadencia orgánicos– en igual medida se ofrece a los historiadores como medio conveniente para hacer pasar largas porciones del pasado por secuencias coherentes e inteligibles. Referencias a esta imagen, que no ha sido menos internalizada que la noción de progreso, proliferan aún en aproximaciones en lo demás impermeables a las analogías biológicas. "En el comienzo del Imperio Romano," dice Nilsson, "el mundo se había cansado".[319] Claramente, las ideas filosóficas tienen un modo de dejar de ser valientes intentos de interpretación total para convertirse en opiáceos y letreros engañosos.

He mencionado estas historias orientadas por ideas solo para eliminarlas desde el inicio. Cautelosos frente a las especulaciones que suponen aquello que tratan de probar, los historiadores concienzudos tratan de avanzar sin tales soportes o muletas ideológicas. De hecho, hay numerosos relatos generales que se ponen a resguardo de supuestos *a priori* acerca de la dirección y el sentido de la historia; ni la igualan con un movimiento progresivo, ni presuponen que recorre ciclos. Pirenne, por ejemplo, no

habría soñado con dejarse guiar o perder, por visiones filosóficas totales. Son estos relatos incontaminados, para decirlo de alguna manera, los que resultan de particular interés aquí, debido a que son los que mejor permiten averiguar acerca de los dispositivos menos conspicuos necesarios para su construcción: dispositivos de los cuales sus autores *tienen que* valerse a fin de ser capaces de contar la historia que desean comunicar. De seguro, como historiadores responsables que se supone que son, ellos ciertamente no quieren manipular su contenido; sin embargo, si ellos se abstuvieran de hacer los ajustes apropiados, el edificio completo se derrumbaría inmediatamente. De modo que harán lo que tengan que hacer casi contra su voluntad y a menudo sin darse cuenta de ello. El género fuerza la mano de sus cultores. Esto explica por qué los ajustes a los cuales ellos recurren, quiéranlo o no, son más bien del tipo de los pequeños retoques, las suaves presiones... uno apenas nota la magia.

Sin embargo, ahí están. Y, de un modo bastante comprensible, muchos de ellos sirven para fortalecer la impresión de continuidad a través del tiempo. Ahora bien, la secuencia cronológica está amenazada a cada momento con disolverse en los diversos hilos de acontecimientos de los que se compone, de modo que esta impresión puede ser sostenida solo contra probabilidades sumamente adversas. No es sorprendente que, bajo tales circunstancias desesperadas, incluso los historiadores escrupulosos no vean otra salida que aducir argumentos poco firmes en apoyo de secuencias unificadas. Dos ejemplos tomados al azar pueden ilustrar esto.

> En su *Die hellenistisch-römische Kultur* [La cultura helenístico-romana], un verdadero clásico, Paul Wendland da cuenta del surgimiento de supersticiones bajo el Imperio Romano del siguiente modo: "En el período imperial, es sintomático que una vida religiosa intensificada gire con vehemente pasión hacia los cultos orientales. Factores extraños alentaron este desarrollo". Los enumera sumariamente y luego continua: "El declive de la cultura y la decadencia de las ciencias ayudó a producir toda clase de supersticiones".[320]

Obviamente poseído por la urgencia de presentar el poder de las influencias longitudinales, Wendland recurre a una experiencia vital total-

mente imaginaria: que las supersticiones se derivan, en gran medida, de la decadencia de la *paideia* (como hubiera dicho Werner Jaeger) y el declive de la ciencia. ¿Lo hacen? Es cierto que, en *Los Griegos y lo irracional*, Dodds razona de un modo similar: sostiene que la "pérdida de seguridad" (término de Gilbert Murray) en la Antigüedad tardía fue responsable de la aceptación de la astrología y que nosotros, los modernos, estamos en el mismo barco que los antiguos; o mas bien, podríamos estarlo si no fuera por la intervención de la psicoterapia que, él espera, nos inmunizará contra cualquier versión a la moda de las creencias de los caldeos.[321] Pero me arriesgo a sostener que también hay algo que decir a favor de la interpretación opuesta, de acuerdo con la cual la psicoterapia, como es practicada comúnmente hoy en día, no representaría tanto un sobrio antídoto como la contraparte moderna de la astrología helenística, con sus cálculos y directivas pseudo-científicas. Contra Wendland podría plantearse que el progreso científico produce un incremento en las supersticiones.

> En ocasiones, incluso Marc Bloch enfatiza indebidamente desarrollos lineales. En su *Sociedad Feudal*, luego de haber retratado los desastrosos efectos de las invasiones árabe, húngara y escandinava, declara que "una sociedad no puede existir con impunidad en un estado de terror perpetuo", e inserta el párrafo de transición siguiente: "el estrago no fue sin embargo meramente destructivo. El propio desorden dio lugar a ciertas modificaciones –algunas de ellas de largo alcance– en la organización de Europa Occidental".[322]

Este párrafo introduce, a su vez, una investigación sumaria de lo que ocurrió en Francia e Inglaterra una vez que lo peor hubo terminado. ¿Fueron todos los cambios parcialmente positivos una consecuencia directa de las incursiones? Bloch sugiere que lo fueron al afirmar que los estragos que los invasores trajeron a Europa Occidental no fueron solamente destructivos. Pero, de este modo, sobrecarga decididamente las incursiones con responsabilidades causales.

La continuidad temporal es inseparable de la simultaneidad significativa. Además de dar apoyo a esa continuidad, el historiador general automáticamente tratará de hacer que cualquier período de su interés

aparezca como una unidad. Esto requiere ajustes en el contenido de la historia [*story*] que le permitan tornar borrosas las discrepancias entre acontecimientos coexistentes y, en su lugar, centrar la atención en sus mutuas afinidades. Es casi inevitable que, por una cuestión de operatividad, descuide las secuencias inteligibles de área a favor de influencias transversales de su propia invención.

Desde Ranke al presente, pueden encontrarse ejemplos en lugares altamente respetables. Cuando el propio Ranke mira hacia fuera, desde la ventana de la historia política, a fin de obtener una vista panorámica de las regiones vecinas del arte, la filosofía, la ciencia, etcétera, insiste en explicar lo que sucede en ellas partiendo de la situación total, en tal y tal momento, en las naciones o pueblos cuyos destinos narra. En otras palabras, busca la manera de encajar los acontecimientos culturales del período en un esquema improvisado que debe darnos la impresión de conformarse al estado general de las cosas. Pero su misma ansiedad de poner estos acontecimientos bajo el denominador común de un todo que se mueve en el tiempo, le impide demostrar sus esencias, sus posiciones históricas reales. Ranke presenta imágenes distorsionadas de ellas, contra su propia pretensión según la cual la historia debería decirnos "*wie es eigentlich gewesen*". El perfil de Erasmo en su *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* [Historia de Alemania en la época de la Reforma] es tan semejante a la vida y tan carente de vida como un retrato hecho por un astuto pintor cortesano.[323] Y además de ser irrelevantes, sus comentarios, en *Die Geschichte der Päpste* [*Historia de los papas*], sobre Guido Reni, Palestrina, y otros exponentes de la cultura italiana de la segunda mitad del siglo XVI, están expresados en términos tan floridos y *amateurs* que cualquier estudiante universitario de hoy en día se avergonzaría de usarlos.[324] Nótese, por otra parte, que el joven Burckhardt sabía de memoria algunas partes de esta famosa obra.[325] (Pero ninguno de nosotros está inmunizado contra el mágico esplendor, sin importar cuán fútil sea. Recuerdo haber estado completamente hechizado por *Tonio Kröger* de Thomas Mann en mi juventud, con su nostalgia elegíaca, si bien ridícula, por los héroes rubios y de ojos azules. De hecho, toda mi generación lo estuvo).

El patrón establecido por Ranke es continuado a rajatabla. Y a menudo los esfuerzos compulsivos del narrador por interrelacionar cosas que, de hecho, están separadas por millas de distancia resultan en afirmaciones poco justificadas, por decir lo menos. El espejismo de la unidad solo puede ser refrendado por evidencias quiméricas. En alguna parte de su *Historia de la Iglesia antigua*, Hans Lietzmann refiere el deterioro de las artes en la Antigüedad tardía. Habiendo mencionado que la escultura perdió entonces su tradición, abre el párrafo siguiente con la frase: "La zozobra económica de la segunda mitad del tercer siglo también arruinó el espíritu de la literatura".[326] Esta afirmación, que correlaciona las condiciones económicas y las manifestaciones artísticas por mor de la unificación, no es sino una endeble improvisación *ad hoc* carente de base en la realidad. El espíritu de la literatura floreció en Alemania luego de la Primera Guerra Mundial; esto es, en un momento de aguda zozobra económica.

O tomemos otra vez a Wendland. En una sección de su libro titulada "Individualismus", amontona una cantidad de desarrollos bajo este mismo encabezado:

> Esta tendencia individualista, que en las ciencias lleva a una división de las ramas profesionales, y en todas partes a una división del trabajo y a una separación y mutua delimitación de las esferas de interés, se muestra intensamente también en la producción literaria.[327]

Una generalización hipostasiada –la "tendencia individualista"– es elevada aquí a causa central de una variedad de fenómenos, de modo que lo ficticio engendra lo real. Sin embargo, basta una mirada a los fenómenos mismos para darse cuenta de que, por ejemplo, no es posible que la especialización científica pueda haber sido un efecto de esa "causa". Wendland no solo pone el carro delante del caballo, sino que lo pone delante del caballo equivocado. (Por cierto, su *Helenistisch-römische Kultur* es un depósito inagotable de ajustes de este tipo. Alcanzan el clímax en una auténtica gema de afirmación fallida, el pronunciamiento lapidario: "Con fuerza demoníaca, Augusto también imprimió unidad a su tiempo".[328] Sería difícil establecer la unidad de un período de una manera más categórica y menos concluyente).

De cualquier modo, todos estos ajustes encuentran su límite natural en el carácter del material con el que tratan. El pasado está tejido de incontables cambios y conjuntos incoherentes de acontecimientos que empecinadamente resisten el tipo de línea continua requerida por la historia general. Si fuera solo por los intentos del historiador de conformar el contenido del relato a las necesidades del género, el género temblaría por falta de sustento. Para mantenerla como una operación exitosa, tendría que complementar estos intentos con procedimientos *formales* vinculados con la estructura y la composición. Prácticamente no hay relato general que no eche mano de ellos. Lo que el narrador no puede lograr en la dimensión del contenido, espera conseguirlo en la dimensión estética.

Y esto trae la vieja controversia acerca de las relaciones entre historia y arte al centro de nuestra atención. Las perspectivas extremas tomadas en la materia por los antiguos retóricos y anticuarios todavía retienen un significado ejemplar. Robert Graves, en su novela *Yo, Claudio,* compendió muy bien estas perspectivas al presentar a los historiadores romanos Livio y Pollio –el mismo Pollio que dijo que "la historia es ocupación de un viejo"– como portavoces de las escuelas de pensamiento en conflicto. Mientras que Livio acusa a Pollio de prosaísmo (falta de brillo), el segundo insiste en que la poesía y la historia no pueden mezclarse:

> –¿No se puede? Yo ciertamente puedo –dijo Livio–. ¿Quieres decir que no debo escribir una historia con un tema épico puesto que esa es una prerrogativa de la poesía [...]?
>
> –Eso es precisamente lo que quiero decir. La historia es un registro verdadero de lo que ocurrió, de cómo la gente vivió y murió, lo que hicieron y dijeron; el tema épico solo distorsiona el registro.[329]

Dentro del marco delimitado por este diálogo, el debate ha continuado a través de la Edad Moderna, y en él las actitudes ambivalentes han prevalecido en el análisis y la discusión. Sintomáticos de tal vacilación son los comentarios contradictorios de Bury sobre Tucídides: alaba a Tucídides por repudiar las construcciones épicas de Herodoto y preferir "las demandas de la precisión histórica a las exigencias del arte literario"; pero, por otro lado, defiende sus "discursos" en tanto puestos al servicio

del "propósito artístico de las pausas en la acción".[330] La indecisión predominante se manifiesta en la difundida opinión según la cual la historia es tanto una ciencia como un arte.[331] Incluso en nuestros días, con su énfasis en el método científico y el cambio social, los historiadores encuentran consuelo en esta fórmula que parece más velar que abordar el punto en discusión.[332]

Para poder aferrarlo es preciso discriminar entre dos funciones diferentes que el arte puede asumir en los escritos históricos. Una de estas funciones es verdaderamente vital. Concretando las alusiones de Meinecke al respecto,[333] Marc Bloch elabora un planteo acerca del papel esencial del arte que llega al núcleo de la cuestión. Sostiene:

> Las acciones humanas son, por esencia, fenómenos muy delicados, muchos de los cuales escapan a la medición matemática. Para traducirlas correctamente y, en consecuencia, para desentrañarlas correctamente [...] son necesarias una gran delicadeza de lenguaje y una precisa coloración en el tono verbal.

Y concluye:

> Entre la expresión de las realidades del mundo físico y la de las realidades del espíritu humano el contraste es, en suma, el mismo que se verifica entre la tarea del obrero fresador y la de un *luthier*: ambos realizan un trabajo milimétrico, pero el fresador usa instrumentos mecánicos de precisión, mientras que el *luthier* se guía, ante todo, por la sensibilidad del oído y de sus dedos [...]. ¿Sería posible negar que hay, como el de la mano, un tacto de las palabras?[334]

El arte, entonces, cumple una función indispensable cuando no es tanto una meta como una consecuencia de las búsquedas del historiador. La misma naturaleza de sus exploraciones puede imponerle un lenguaje estéticamente atractivo; sin embargo, su peculiar belleza denota solo la profundidad de su comprensión; es un subproducto, no un objetivo puesto con antelación. En la medida que el historiador produce arte, él no es un artista sino un perfecto historiador. Esto es lo que quiere decir Namier

cuando compara al gran historiador con "el gran artista o doctor".[335] El énfasis está puesto en el arte del gran doctor; y la razón de la comparación reside en el hecho de que tanto el doctor como el historiador operan en la órbita de la *Lebenswelt*, lidiando con realidades humanas que, para que puedan ser absorbidas y para actuar sobre ellas, requieren de la sensibilidad estética de quien diagnostica. Burckhardt es consciente de esto, como no podía ser de otro modo en él. "Algo que estas personas, al igual que algunas otras, ya no saben", le escribe a Gottfried Kinkel en 1847, "es que la verdadera escritura de la historia requiere que se viva en ese fino fluido intelectual que emana hacia el investigador desde toda clase de monumentos, del arte y de la poesía tanto como de los historiadores mismos [...]".[336]

La otra función del arte es inesencial al medio. El arte, en este sentido, es una acrecencia, un adorno. Como tal, aún puede servir para el propósito, legítimo extramuros, de volver a las investigaciones del experto más agradables para el lego. La historia también es un asunto público; y las habilidades estilísticas no necesitan interferir en la precisión académica. La Sociedad de Historiadores Norteamericanos otorga premios a las obras que mejor combinan "la excelencia literaria y la académica".[337] Si la demanda de "excelencia literaria" solo significa que los historiadores deberían mantener un ojo atento a su prosa, la política de la Sociedad les resultaría objetable solo a los profesionales que creen que la indiferencia frente al modo de representación es un prerrequisito de la erudición.[a] Pero hay un límite para los esfuerzos estéticos de los historiadores, un umbral más allá del cual tienden a traspasar sus preocupaciones intrínsecas. (Las narraciones del difunto Garret Mattingly acerca de la Armada Invencible y sobre Catalina de Aragón se hallan peligrosamente cerca de esta frontera; me pregunto si en ocasiones no llegan a cruzarla). No bien el historiador aspira al estatuto de artista (añadido al de historiador), arrogándose la libertad del artista para dar forma a su material de acuerdo con su perspectiva, la belleza, como un efecto no buscado de sus propias inquisiciones,

a. Nótese que aquí me estoy refiriendo a la escritura como a un oficio por derecho propio, no al tipo de escritura que es la prerrogativa del gran historiador-diagnosticador. En lo que a él respecta, el arte de la prosa es contingente en su arte como intérprete. Es cierto, él debe ser capaz de "sentir con palabras" para transmitir adecuadamente sus percepciones, pero esto no implica necesariamente que sea un escritor consumado.

es reemplazada por la belleza como un esfuerzo deliberado. Y su triunfo como artista tiende a derrotar la causa de la historia. En consecuencia, la sentencia según la cual la historia es tanto una ciencia como un arte solo tiene sentido si se refiere al arte, no como un elemento externo, sino como una cualidad interna; un arte que, para decirlo de alguna manera, permanece en el anonimato, debido a que se muestra principalmente en la capacidad de autoborramiento y de autoexpansión del historiador, y en el valor de sus tentativas de diagnóstico.

Ahora bien, el historiador general no pude implementar por completo sus construcciones narrativas a menos que ponga especial atención a la forma de su historia [*story*]. Esto no quiere decir necesariamente que él se esfuerce por lograr o que verdaderamente alcance "la excelencia literaria"; de hecho, podría ser un mal escritor. Pero sí quiere decir que tiene que usar dispositivos específicamente literarios, a la manera de un artista dedicado a moldear su material. De modo que, en el caso de la historia general, la función inesencial del arte se vuelve esencial; los arreglos estéticos dejan de ser un embellecimiento externo para convertirse en un requerimiento interno. En conjunción con las presiones puestas sobre el contenido de la historia [*story*], estos arreglos son ideados para producir patrones que conectan lo inconexo, para establecer contextos ilusorios y, en conjunto, para solidificar la unidad de la secuencia temporal. De modo que los lectores de buena voluntad son conducidos a salvo a través del Tiempo. Están en una posición semejante a la de esas caravanas de turistas de vacaciones que pueden encontrarse por todas partes en Europa: no hay caminos laterales para ellos, ninguna oportunidad para desviarse de las rutas preestablecidas planeadas por sus respectivas agencias de viaje. El relato general depende tan enteramente de ajustes formales de esta índole que incluso el artesano más perceptivo es incapaz de evadirlas. Werner Kaegi sostiene que el *Renacimiento* de Burckhardt incluye formulaciones en las cuales "no se sabe exactamente si están más animadas por la consideración esmerada del tema o por la necesidad formativa de la delineación formal".[338]

Las transiciones falsas son un procedimiento de superficie muy favorecido. Crean la ilusión de un flujo, substituyendo, en palabras de Croce,

"la coherencia estética de la representación por la coherencia lógica, aquí imposible de obtener".[339] El siguiente ejemplo está tomado de Nilsson:

> Mientras que el arte en la época de Augusto volvió al clasicismo, y varias tendencias aparecieron bajo los emperadores siguientes, un regreso romántico a lo antiguo (arcaísmo) se consolidó en el segundo siglo con Adriano [...].[340]

Además de jugar con generalizaciones estereotipadas que carecen de utilidad, en esta frase Nilsson traza un puente que une los diferentes movimientos artísticos de períodos sucesivos. Pero es un puente puramente verbal, construido con la ayuda de una sola palabra, la no muy confiable conjunción "mientras". Que lectores cándidos puedan, de todos modos, imaginar que están cruzando un puente real, es un problema distinto.

La *Historia de Europa* de Pirenne está repleta de fintas similares, tal vez por la razón de que reseña velozmente una diversidad de tópicos que deben ser reunidos, de algún modo:

> Discutiendo los desarrollos en Italia que llevaron al Renacimiento, Pirenne primero discurre acerca de la burguesía del norte de Italia: un páragrafo que se cierra con el elogio de Florencia. El tópico subsiguiente son los Estados Papales. Lo introduce diciendo: "Ni en su riqueza, ni en su actividad política, social, o intelectual podrían los Estados Papales admitir la comparación con Lombardía o Toscana. Ellos presentaban..."[341]

Construida a partir de una comparación (o confrontación) arbitraria, esta trillada transición testimonia el incontrolable deseo de adhesivos estilísticos.

En otra parte, Pirenne se ocupa del reinado de Alfonso V y la significación de Aragón para España: "Fue Aragón la que exploró para España, separada de Europa por los Pirineos, el único medio de comunicación posible, la ruta principal del Mediterráneo". Luego quiere interesarnos en Castilla. ¿Pero no sería este cambio de tema demasiado chocante para nosotros? Para amortiguarlo inserta una frase transicional que dice:

"Sin embargo, no fue Aragón, sino Castilla la España verdadera. Fue Castilla...".[342] Siguen informaciones acerca de Castilla.

La frase me recuerda al estudiante de zoología a quien su profesor pide que le diga algo acerca del elefante. Habiendo sido instruido solo acerca de la mosca, el estudiante responde: "El elefante es mucho, mucho más grande que la mosca. En cuanto a la mosca...".

Este trabajo de pulido tendría por sí mismo escasa importancia si no fuera porque aparece junto a otros procedimientos más substanciales. Todos tienen como objetivo ajustar la composición del relato general, de modo que asuma un aire de totalidad con reminscencias de las obras de arte. En ausencia de soportes ideológicos, tales arreglos compositivos serán más necesarios aún. La tarea de simular cohesión en la dimensión estética admite una variedad de soluciones. El narrador puede organizar olas sucesivas de acontecimientos o estados del ser conformando así como una épica. O procede, como lo haría un escritor de obras de teatro, con un ojo puesto en el suspenso dramático. O configura su relato de tal modo que emane un estado de ánimo singular: ese es el caso de *El otoño de la Edad Media*, de Huizinga.

Lo que ocurre aquí tiene su contraparte en el film. La cualidad cinemática de las historias en los filmes varía en proporción directa a su transparencia a la realidad de la cámara. En tanto esta realidad contingente e indeterminada está diseñada de manera parcial –del mismo modo que el universo histórico con sus acontecimientos más perdurables–, las historias [*stories*] o fragmentos de ellas, pueden ser fácilmente descubiertos. (Piénsese en *Nanook* de Flaherty, y otros similares). Se ajustan claramente a su naturaleza. Y también lo hacen los filmes en episodios, en los que el episodio emerge, por definición, del flujo de la vida, para desaparecer nuevamente en él. Para ser precisos, el carácter cinemático de tales filmes es una función de su porosidad: ellos deben ser permeables a las manifestaciones casuales de esa vida. Ahora bien, muchos filmes comerciales no son leales al medio en este sentido. Rindiendo tributo al prestigio de las artes establecidas, cuentan historias que, o bien son adaptadas a partir de (exitosas) obras de teatro o novelas, o bien son modeladas a partir de ellas en términos de estructura y sentido. El "filme teatral", como puede ser denominado este tipo de relato, sacrifica la porosidad en función

de una composición densa; y se desarrolla por encima de la dimensión de la realidad de la cámara, en lugar de pasar a través de ella. En la obra *Romeo y Julieta*, el hecho de que el fraile no consiga entregar la carta de Julieta a tiempo es significativo, en tanto denota la acción del Destino. Pero en el filme *Romeo y Julieta*, de Castellani, el mismo acontecimiento es percibido por el espectador como una intervención externa, que no ha sido motivada por aquello que ocurre con anterioridad: es un giro en la historia que por ninguna razón altera el curso de la acción. Todo el asunto pertenece a un *continuum* ideológico, no a uno material al que el filme aspira. Es una entidad ficticia que debería ser descompuesta en sus componentes psicofísicos para convertirse en una parte integral de la vida de la cámara [*camera-life*].[343]

El relato general se asemeja al filme teatral. En ambos medios, las exigencias compositivas dan el tono. Nada menos que Rostovtzeff se rinde a ellas inadvertidamente al reducir, en su breve historia de Roma, la revuelta de Espartaco a un incidente menor, una mera bagatela.[344] Sin dudas sabía que no fue así. Pero temía derribar la estructura que estaba por erigir.

Todos estos dispositivos y técnicas siguen una tendencia armonizante, lo cual quiere decir que sus intenciones subyacentes están en flagrante conflicto con las del arte contemporáneo. Joyce, Proust y Virginia Woolf, los pioneros de la novela moderna, ya no se preocupan por suministrar desarrollos biográficos o secuencias cronológicas a la manera de la novela anterior; por el contrario, descomponen resueltamente la (ficticia) continuidad en el tiempo. La obra de Proust se basa completamente sobre la convicción de que no solo ningún hombre es un todo, sino de que es completamente imposible conocer a un hombre porque él cambia mientras tratamos de clarificar nuestras impresiones originales acerca de él.[345] Como sostiene Erich Auerbach, estos escritores modernos "que prefieren agotar episodios cotidianos cualesquiera, desarrollados en el espacio de pocas horas o días, a la representación cronológica y total de un curso de cosas externo [...] les inspira la idea de que es tiempo perdido pretender ser realmente completo dentro de un determinado curso de cosas externo, tratando de obtener por este procedimiento una percepción de lo esencial, y [...], por otra parte, temen imponer a la vida y a su tema

una ordenación que no ofrecen ellos mismos".[346] En otras palabras, ellos buscan y encuentran la realidad en acontecimientos semejantes a átomos, cada uno de los cuales es pensado como un centro de enormes energías. El "orden de la vida", sin que estos se den, puede existir o no. De hecho, ellos más bien dudan de que las pequeñas unidades casuales en las cuales la vida, la vida realmente tangible, se materializa, estén significativamente interconectadas de manera ta que, al final, los contornos borrosos de un todo se delineen en el horizonte.

El arte moderno desafía radicalmente los ideales artísticos de los que el historiador general extrae su inspiración: de los que tiene que extraerla para establecer su género. Y debido al cambio ocurrido en las sensibilidades estéticas, su búsqueda de coherencia estética ha perdido mucho de su atractivo. Tampoco el tipo de "excelencia literaria" a su alcance está en armonía con nuestra manera de ver, nuestras nociones de estilo.[347] Hay algo pasado de moda en la belleza de las magníficas historias de Mattingly.

Las intenciones disruptivas de los escritores y artistas modernos corren en paralelo con las crecientes dudas por parte de los historiadores y pensadores acerca de la narrativa sintetizadora, con su énfasis en el "*continuum* total exterior". Resulta tentador intentar remontar estas semejanzas hasta una fuente común. Pero el *Zeitgeist* es un espejismo; y las influencias transversales a menudo son contrapesadas por varias inconsistencias. Burckhardt combinó un agudo sentido de la discontinuidad en los asuntos humanos con una inconfesada predilección por la armoniosa totalidad en las obras de arte.

Antes de adentrarme en las dudas y críticas que tengo en mente, tal vez debería hacer una advertencia al lector para evitar la confusión entre estas y los actuales intentos de revisar y cuestionar la fidelidad a la realidad de las explicaciones del historiador general. Desde su nacimiento, la historiografía moderna ha hecho suyo el negocio de tejer y volver a destejer sus síntesis, a la manera de Penélope. Esto no viene al caso aquí. Lo que sí quiero subrayar es, antes bien, la actitud negativa hacia la historia general en cuanto tal. La oposición viene desde diversos ángulos, planteándose de maneras directas e indirectas.

Los argumentos de Valéry contra el género serían aún más convincentes si no fuera porque provienen de su fe carente de vacilación en el abordaje de las ciencias naturales. Como el sagaz observador de la escena intelectual que es, Valéry reprocha a la historia general dejar el caos impenetrable, y al mismo tiempo aboga, en conformidad con la propuesta de Focillon-Kubler, el estudio de lo que llama las "series comprensibles", las mismas series presentadas en las historias particulares: "En ocasiones he derivado algo de la lectura de historias especializadas –de arquitectura, geometría, navegación, economía política, táctica–. En cada uno de estos campos, cada acontecimiento es claramente el hijo de otro acontecimiento", mientras que en "toda historia general, cada hijo parece tener un millar de padres, y viceversa".[348]

Valéry señala el problema central: la fatal inclinación del historiador general a restituir a sus padres a todos los huérfanos bajo su cuidado. Confunde ascendencia con explicación.[349] Es esta obsesiva *recherche de la paternité,* esta exageración en los orígenes, los desarrollos indiscriminados y las influencias longitudinales lo que constituye el principal blanco de los ataques contemporáneos contra el género. Hexter, por ejemplo, como sabemos, busca refutar la noción, cara a los historiadores sintetizadores, marxistas o no, según la cual la edad feudal fue seguida por el firme declive de la aristocracia terrateniente y el ascenso concomitante de la burguesía. Lo hace argumentando que la línea recta del desarrollo sugerida por esta noción no es sino una "construcción imaginaria", calculada para evocar la imagen de una cadena consistente del devenir. En realidad, dice, ni explica los cambios en cuestión ni demuestra su inevitabilidad. Su crítica va acompañada de una recomendación: la historiografía podría mejorar si "cada historiador, uno tras otro, reexamina el momento y lugar en el cual está interesado centralmente, y busca idear, para contar acerca de lo que ocurrió en ese preciso momento y lugar, un vocabulario de concepciones mejor adaptado para poner de manifiesto su carácter que el completamente gastado que ahora está en uso".[350]

De manera similar, Peter Laslett desprecia el hábito, común entre los historiadores, de explicar la así llamada Revolución Científica del siglo XVII a partir de desarrollos socioeconómicos a gran escala, como el advenimiento de la clase media y la economía capitalista. Estudioso de la

sociedad del siglo XVII, Laslett niega la existencia, en la Inglaterra de los Estuardo, de una clase media en nuestro sentido de la palabra, y del mismo modo regaña a los libros de texto por relacionar el crecimiento de la perspectiva racional científica con los procesos de racionalización económica. Todo esto se resume en su objeción a la imposición de conceptos unificadores imaginarios y a su uso como palancas de la interpretación.[351]

Hans Blumenberg, por su parte, se enfada con la perspectiva ampliamente aceptada según la cual la idea de progreso es una secularización de la interpretación escatológica de la historia. En esta perspectiva, la esperanza en un infinito progreso mundano descendería indirectamente de la esperanza religiosa en una redención final, transfiriéndola desde un plano sobrenatural a uno intramundano. En realidad, no existe tal linaje. Señalando el origen de nuestra concepción del progreso en la Querella entre Antiguos y Modernos,[352] Blumenberg sostiene que la creencia en su ascendencia religiosa es pura y simplemente una ilusión. Que la ilusión se perpetúe debe ser atribuido a las funciones adicionales que esa concepción secular ha llegado a asumir: le ha sido impuesta la obligación de satisfacer las mismas necesidades humanas que alguna vez encontraron su escape en las profecías mesiánicas. Pero si es cierto que el *Manifiesto Comunista* suscita casi las mismas expectativas que despertaron esas profecías, no es menos cierto que los orígenes de su contenido, de su substancia propia, no pueden ser remontados hasta ellas. La oposición de Blumenberg a la *Geistesgeschichte* tradicional, con su sesgo a favor de desarrollos lineales, se basa en una premisa que creo es de crucial importancia: sostiene que tenemos derecho a hablar de una generación espontánea de pensamientos e ideas.[353]

La resistencia pasiva a la historia general se suma a estos ataques frontales. Se ha observado que Namier se rehúsa persistentemente a suministrar un relato prolongado.[354] La firme sospecha de Burckhardt frente al género se muestra precisamente en sitios donde, por una razón u otra, considera preciso seguir los giros y pliegues de una secuencia cronológica. El uso frecuente que hace de la palabra "*nun*" –aproximadamente el "ahora" del castellano– en estas ocasiones es bastante revelador. Tomemos su descripción del curso de los acontecimientos que caracterizaron la era de los tiranos griegos: habiendo relatado, por ejemplo, que muchos tiranos

trataron de congraciarse con el pueblo condonando deudas gravosas y confiscando la propiedad territorial de los nobles, parece listo para informar sobre el escaso éxito de los sobornos; tan pronto como las volubles masas son ganadas para la causa del tirano, caen en la cuenta de que podrían estar aún mejor sin un hombre fuerte en la cima. Pero en este punto un "*nun*" desgarra la cronología: "Und *nun* (las cursivas son mías)," Burckhardt continúa, "y ahora él [el tirano] tiene que experimentar cuánto más fácil es conquistar el poder que retenerlo".[355] El relato abunda en tales "*nun*". Lo perforan literalmente, sirven al narrador como resquicios. A través de ellos, escapa una y otra vez de la tiranía del orden cronológico de las cosas hacia regiones más atemporales en las cuales tiene la libertad para entregarse a descripciones fenomenológicas, comunicar sus experiencias, y expresar sus percepciones acerca de la naturaleza humana. Indudablemente, su informe sigue siendo alguna clase de relato, pero las influencias que conectan el "antes" con el "después" se flexionan como músculos. Burckhardt no está muy interesado en ellos. Prefiere correr el énfasis desde las causas posibles de los eventos pasados hacia sus consecuencias para la posteridad, sus efectos sobre el bienestar de los contemporáneos. Por eso pregunta en que contribuyó la *polis* griega a la felicidad o infelicidad de sus miembros individuales.[356] Sus meditaciones sobre la "buena fortuna" y el "infortunio" en la historia[357] plantean preguntas morales bajo la forma de un comentario acerca de las coloridas escenas frente a los ojos del espectador. La preocupación moral aquí se fusiona indisolublemente con el interés estético. De tal modo, el amante del arte aprecia la belleza y la fealdad. Es digno de destacar que, contrariamente a los arreglos estéticos del historiador general, los escapes de Burckhardt hacia la dimensión estética no tienen la intención de profundizar la impresión de continuidad cronológica, sino la de indicar inconfundiblemente que la historia abunda en contingencias con las cuales debemos lidiar.

Sin embargo, esto no es todo. Por más que muchos de los argumentos contra la historia general parezcan estar justificados, no han tenido éxito en suprimir la nostalgia por la síntesis, por el relato a gran escala. El género está condenado a perecer y, sin embargo, demuestra ser indestructible. Parece desvanecerse, sucumbiendo a la agorafobia de los especialistas, a

su miedo de los temas y espacios demasiado amplios y, a pesar de eso, continúa atrayendo las mentes. "Si nos preguntamos", dice un historiador contemporáneo, "qué historiadores han alcanzado la admiración más perdurable, encontraremos [...] que son [...] aquellos que (como los escritores imaginativos) presentan a los hombres o las sociedades o las situaciones en muchas dimensiones, en muchos niveles que se intersectan simultáneamente [...]".[358]

Los logros de estos maestros del pasado ejercen su encanto aún sobre los historiadores que son completamente conscientes del enredo metodológico en el que cualquier practicante del campo queda atrapado. Estoy pensando en ciertas tentativas esporádicas de volver a dotar a la historia general de respetabilidad teórica. Como es de esperar, ellas coinciden en tratar de reconciliar el establecimiento de desarrollos de largo plazo con el reconocimiento de todos los hechos y circunstancias que los desafían. Una de tales tentativas viene de un oponente declarado del género. No hay mejor prueba de su eterno atractivo que la aparente falta de consecuencia de Hexter. Por un lado, culpa al relato general abarcador de incurrir forzosamente en construcciones puramente imaginarias y plantea que él debería ser reemplazado por historias de alcance más limitado. Por el otro, propone un compromiso capaz de mantener con vida este género. El narrador, sostiene Hexter, puede reducir sus peores defectos si, ante cada cambio mayor con que se encuentra, discontinúa su relato, con una mirada que relacione ese cambio con la condiciones del momento. De modo que su inevitable interés en influencias perdurables será revisado cada tanto por investigaciones acerca de las interacciones entre los elementos divergentes que conforman (y desaparecen en) la procesión de acontecimientos a través de los "corredores del tiempo".[359] Si este compromiso puede llegar a funcionar o no, es algo que está por verse.

Puede decirse que la compilación de macrohistorias inclusivas al modo de esfuerzos cooperativos representa otro intento en esta línea. Su prototipo es la *Cambridge Modern History* de Lord Acton. Al enhebrar, y ajustar unas a otras, monografías de especialistas, los editores de estas obras formadas de partes quieren matar dos pájaros de un tiro: dar la secuencia cronológica total y al mismo tiempo evitar las distorsiones, acortamiento de las distancias, etcétera, a los cuales los relatos que la presentan son pro-

clives. Quieren construir macrohistorias alineando series de microhistorias. Pero este es un dispositivo mecánico. Las historias a distintos niveles de generalidad requieren de distinto tratamiento; y es extremadamente improbable que una colección de tales monografías pueda lograr el tipo de totalidad que es la esencia de la historia general.[a]

Estos compromisos (a los cuales aún podrían añadirse otros con facilidad) ni siquiera pretenden resolver los problemas del historiador general. ¿Existe una solución para ellos? La única solución real –suponiendo que la hubiera– ha sido ofrecida siglos atrás. Le debemos su redescubrimiento a Robert Merton quien, con su olfato para lo genuino, la ha descubierto en su *Tristram Shandy*.[360] La respuesta de Tristram a la pregunta acerca de cómo penetrar el caos es tan memorable que no puedo resistir la tentación de reproducirla completa:

> Si un historiógrafo pudiera conducir su historia como un arriero guía a sus mulas, –siempre hacia delante, –por ejemplo, desde Roma hasta Loreto, sin volver la cabeza ni una sola vez ni a derecha ni a izquierda, –podría arriesgarse a predecir cuándo va a llegar al término de su viaje, con una hora de más o de menos; –pero la cosa es, moralmente hablando, imposible: porque si es un hombre con un mínimo de inteligencia, le surgirán cincuenta desvíos que se aparten de la línea recta, para tomar tal o cual camino, y no podrá evitarlos de ninguna manera. Otros planteamientos y panoramas reclamarán constantemente su atención y no podrá dejar de contemplarlos lo mismo que no puede volar; además tendrá varios
>
> Relatos que compaginar:
> Anécdotas que recoger:
> Inscripciones que descifrar:
> Cuentos que entretejer:
> Tradiciones que examinar:
> Personajes que visitar:
> Panegíricos que pegar en esa puerta:

a. A juzgar por su primer volumen, la *Historia de la humanidad* de próxima aparición de la Unesco, un producto de un trabajo en equipo internacional, está siendo organizada en una manera un poco menos mecánica. Pero aun así retiene por completo el carácter de un compromiso –sin mencionar que algunos aspectos son bastante discutibles.

> Pasquines para esa otra: –Todo lo cual el hombre y su mula no tiene en absoluto por qué tenerlo en cuenta. Resumiendo: a cada paso hay archivos que consultar, y listas, registros, documentos y genealogías sin fin, que en justicia ha de detenerse a leer de vez en cuando: –En fin, que es el cuento de nunca acabar [...].[361]

Desde luego, esa es precisamente la dificultad. Del mismo modo que el propio Tristram nunca consigue llevar adelante su relato más allá de los días de su infancia –hay tanto que contar, tanto que investigar– es, "moralmente hablando", imposible para cualquier historiador seguirlo hasta que alguna vez llegue a Loreto. No cabalga en una mula, después de todo.[362]

La historia general, entonces, es un híbrido, algo situado entre la leyenda y el Ploetz, ese imperecedero manual analítico del cual memorizábamos las fechas de batallas y reyes en la escuela primaria. ¿Cómo explicar la asombrosa longevidad de este género imposible? Lo que se nos aparece como una "construcción imaginaria" ha sido la *raison d'être* de la historia general la mayor parte del tiempo. Nuestro interés en el curso de la historia se funda en profecías religiosas, cálculos teológicos e ideas metafísicas acerca del destino de la humanidad. Como todas las inquisiciones básicas, la búsqueda de los destinos de los imperios y pueblos se origina en el abordaje desde "arriba": un modo de aprehender y razonar que solo en la Edad Moderna ha cedido ante el abordaje desde "abajo". No por completo, sin embargo. Las viejas preguntas, metas y espejismos persisten, uniendo fuerzas con las necesidades e intereses que surgen del involucramiento del historiador en los asuntos de su tiempo. Ellos también lo invitan a dar cuenta de la secuencia temporal, del pasado como un todo. De hecho, bajo el impacto de ambas preocupaciones, contemporáneas y tradicionales, no puede evitar conducir su mula directamente hasta Loreto. La historia general podría ser más vulnerable a los ataques si no fuera porque, en buena medida, está al servicio de fines no históricos.

8
La antesala

Puede definirse el área de la realidad histórica, al igual que la de la realidad fotográfica, como un área de antesala. Ambas realidades son de un tipo que no se presta a ser tratado de manera definitiva. El peculiar material de estas áreas elude el intento del pensamiento sistemático por asirlo; y tampoco puede ser configurado en la forma de una obra de arte. Como las afirmaciones que hacemos acerca de la realidad física con la ayuda de la cámara, las que resultan de nuestro interés por la realidad histórica ciertamente pueden obtenerse en un nivel que se halla por encima de la mera opinión, pero no transmiten o alcanzan verdades últimas como lo hacen la filosofía y el arte en sentido propio. Comparten su carácter inherentemente provisional con el material que registran, exploran y penetran. Ahora bien, todo el dominio al que pertenecen tanto la fotografía como la historia en el sentido moderno, hasta el momento ha sido eclipsado por errores conceptuales fundados en el prejuicio tradicional según el cual no existe ningún campo del conocimiento por derecho propio entre los espacios brumosos en los que formamos opiniones y las áreas elevadas que cobijan los productos de las aspiraciones más excelsas del hombre. Así, la fotografía ha sido mal comprendida, ya sea como un arte en el sentido establecido, ya como alguna clase de medio de registro que solo produce impresiones de poco valor; y exactamente del mismo modo la historia ha sido malinterpretada como un asunto de opiniones sin importancia, o un tema que solo puede ser adecuadamente tratado por el filósofo o el artista. En este tratado, considero mi tarea hacer por la historia lo que hecho por el medio fotográfico en mi *Teoría del cine*:[363] revelar y caracterizar la naturaleza peculiar de un área intermedia que todavía no ha sido completamente reconocida y valorada como tal.

Esto implica que, desde el ángulo de la filosofía o del arte, nosotros, para decirlo de alguna manera, nos detenemos en la antesala cuando llegamos a un acuerdo con la historia en su propio terreno. Pero, ¿que significa quedarnos en la antesala? ¿No haríamos mejor en tratar directamente con las últimas cosas, en lugar de enfocarnos ociosamente en las últimas antes de las últimas? Evidentemente, mi tarea no estará completa a menos que especule sobre el sentido de la perspectiva propia de la antesala. He señalado en *Teoría del cine* que los medios fotográficos nos ayudan a superar nuestra abstracción, al familiarizarnos, como si fuera por primera vez, con "esta Tierra que es nuestro hábitat" (Gabriel Marcel);[364] que nos ayudan a pensar *a través* de las cosas, no por encima de ellas. Expresado de otro modo, los medios fotográficos hacen que sea mucho más sencillo para nosotros incorporar los fenómenos pasajeros del mundo exterior, redimiéndolos así del olvido. Algo de esta naturaleza también tendrá que ser dicho de la historia.

DEMARCACIÓN PRELIMINAR DE ÁREAS

De acuerdo con los propósitos de la investigación subsiguiente, primero me gustaría delimitar, aunque de manera provisional, el área en que se encuentra la historia. Las diferencias entre la historia y el abordaje propiamente científico, al igual que las que existen con el arte, han sido trazadas en contextos anteriores, en los capítulos 1 y 7. Y no hay necesidad de distinguir expresamente el conocimiento histórico de la simple opinión. Lo que resta examinar son las relaciones entre historia y filosofía.

Pero, ¿cómo definir la filosofía de un modo general? Tales definiciones son imposibles con independencia de un marco de referencia definido. Tal vez lo mejor sea caracterizar el razonamiento filosófico por aquellas de sus peculiaridades que impresionan fuertemente a los historiadores. En un pasaje que resume los resultados de una investigación histórica de la filosofía, Dilthey dice: "Siempre vimos operar en ella la tendencia a la universalidad y hacia las razones y las causas, la dirección de la mente haicia el mundo dado en su totalidad. Y siempre encontramos que su urgencia metafísica por penetrar en el núcleo de esa totalidad se encuentra

luchando con la demanda positivista de la validez general de su conocimiento. Estos dos aspectos pertenecen a su esencia, y la distinguen de las áreas de la cultura que le son más afines. En contraste con las ciencias, ella busca resolver el enigma del mundo y de la vida en cuanto tal; pero en contraste con el arte y la religión, quiere dar la solución en una forma generalmente válida".[365] Por este y otros ejemplos,[366] parece que el historiador está inclinado a atribuir a la filosofía algunas de de estas características:

Primero, la filosofía apunta a verdades acerca de las últimas preocupaciones del hombre: la naturaleza del ser en general, del conocimiento, del bien, de la belleza, y en una medida no en menor, de la historia. Trata con las cosas verdaderamente últimas, asumiendo su existencia o dudando de ella. De ahí, en parte, su pretensión de poseer la más alta significación.

Segundo, las afirmaciones filosóficas son de la mayor generalidad, y se apoyan en la premisa de que cubren automáticamente todos los particulares pertinentes. No hay prácticamente ninguna filosofía de la historia que no intente volver inteligible el todo de la historia. Las pretensiones de la filosofía de poseer la más alta significación también se basan en la convicción de que sus afirmaciones generales acerca del mundo abarcan ese mundo por completo.

Tercero, las afirmaciones filosóficas aspiran a la validez objetiva, o así le parece al menos a cualquier historiador consciente de su dependencia respecto de la evidencia empírica. Hablando de manera general, uno podría de hecho decir que la filosofía, ya sea que postule o niegue los absolutos, quiere llegar a enunciados de autoridad ilimitada, enunciados que buscan emanciparse de las condiciones del tiempo y el espacio. Esto reside en la naturaleza de la razón humana. Y da cuenta de la preocupación de la filosofía contemporánea por las implicaciones del historicismo.

Cuarto, el historiador puede sentirse sorprendido por lo que a menudo percibe como el radicalismo y la rigidez más bien arrolladores de las verdades filosóficas. No parecen ajustarse a ciertos particulares de su interés; y tienden a ignorar, oscurecer o minimizar las diferencias de grado a las que el historiador otorga importancia. Jaeger, en *Paideia*, reprocha a los "historiadores estrictos de la filosofía" por rechazar características integrales "en el retrato de Sócrates que hace Platón como mera decoración

poética. Todo les parece indigno del alto nivel de pensamiento abstracto en el cual los filósofos deben moverse y tener su existencia".[367]

La historiografía difiere de la filosofía en todos estos aspectos. En lugar de proceder desde –o alcanzar su clímax en– afirmaciones acerca del sentido o, en todo caso, el sinsentido de la historia en cuanto tal, es una ciencia claramente empírica que explora e interpreta la realidad histórica dada exactamente del mismo modo en que el medio fotográfico reproduce y penetra el mundo físico a nuestro alrededor. La historia es mucho más cercana que la filosofía a la prácticamente infinita, casual, e indeterminada *Lebenswelt* –el término de Husserl para la dimensión básica de la vida cotidiana–. Consecuentemente, el historiador no soñaría con asignar a sus descubrimientos y conclusiones la clase de generalidad y validez peculiar de las afirmaciones filosóficas. No le preocupan las altas abstracciones y los absolutos; al menos no le interesan primordialmente.

La diferencia entre los dos abordajes se muestra, por ejemplo, en la historia de las ideas. Mientras que el filósofo, al lidiar con ella, es propenso a enfatizar las potencialidades inherentes de alguna idea como la fuerza motriz que está detrás de su desarrollo –por ejemplo, *Gnosis*, de Jonas– el historiador (en la medida en que, como Kubler, no entra en complicidad con las ciencias de la conducta) prefiere rastrear la idea cuyo despliegue en el tiempo registra entre la maleza de la historia, piénsese en Daniel Halévy,[368] o en *The Idea of Progress*, de Bury.[369] De hecho, como sabemos, muchos historiadores fomentan recelos y desconfían del abordaje filosófico. Incluso podría hablarse de su resentimiento hacia él: una clase de frustración que puede relacionarse con el hecho de que ellos rara vez tienen las herramientas para enfrentar al filósofo en su propio terreno. E inversamente, desde la perspectiva de las encumbradas regiones de la filosofía, el historiador se entrega a las últimas cosas antes de las últimas, instalándose en un área que tiene el carácter de una antesala. (Sin embargo, es esta "antesala" en la que respiramos, nos movemos y vivimos).

Las fronteras entre las áreas de la historiografía y la filosofía son fluidas, lo cual es ilustrado por la existencia de conceptos que pertenecen a ambas áreas. Originados en las especulaciones teológicas y metafísicas, los conceptos de historia universal y progreso son materia de preocupación también para el historiador. Su naturaleza ambigua será discutida

en el curso de las meditaciones siguientes, que lidian con dos problemas de enorme importancia para la filosofía y la historia: el problema de la historicidad y el de lo general en su relación con lo particular. Estas meditaciones pueden arrojar luz sobre la constitución de la antesala.

HISTORICIDAD

El problema. El historicismo del siglo diecinueve es, en gran medida, responsable por el firme establecimiento de la conciencia de la historicidad del hombre, de la creencia en los poderes formativos tanto del tiempo como del lugar. Dilthey fue quizá el primero en darse plenamente cuenta de las consecuencias de esta creencia. De acuerdo con ella, no hay "verdades eternas"; antes bien, todo nuestro pensamiento es una función del tiempo. La conciencia del hombre como un ser histórico necesariamente acarrea una convicción acerca de la relatividad del conocimiento humano. (Weizsäcker, como es sabido, sostiene que las leyes naturales tampoco son inmunes a estos cambios, aunque esta participación de la naturaleza en el proceso histórico se daría a un paso muy lento.[a])

Una vez que la historicidad es reconocida como parte integrante de la condición humana, surge el problema de cómo reconciliar la consecuente relatividad del conocimiento con la búsqueda de la razón para las verdades significativas de validez general. Es el problema clave de la filosofía moderna. Todas los intentos filosóficos por resolverlo intentan encontrar una salida para el dilema confrontando el pensamiento contemporáneo; esto es, buscan legitimar los esfuerzos de la razón para aferrar absolutos, a veces incluso sugiriendo la imposibilidad de alcanzarlos, y al mismo tiempo, buscan retener la idea de historicidad. Estos intentos pueden dividirse en dos grupos.

Dos "soluciones". Hay, en primer lugar, un número de supuestas soluciones que pueden llamarse "trascendentales"; en su conjunto son un resultado o, en verdad, la estela de conceptos teológicos secularizados y de la metafísica tradicional, con el agregado de la idea de evolución, todo por

a. Ver Capítulo 1, página 68.

el mismo precio. Ellas proclaman, desde el vamos, la posibilidad de verdades atemporales; establecen un dominio de valores, normas y otras cosas similares de carácter absoluto. Así lo hacen Ranke y Droysen, Scheler en cierto sentido,[370] Rickert,[371] Troeltsch, [372] Meinecke,[373] etcétera.Todos ellos intentan escapar de las garras del relativismo histórico, que de todos modos están obligados a afirmar, y, en conformidad con las demandas de la razón, volver a obtener el acceso al paraíso perdido: ese dominio fuera del tiempo con el que nostálgicamente sueñan. ¿Cómo lo hacen? Para decirlo lisa y llanamente, por medio de algún subterfugio. Lo que sucede es invariablemente lo mismo: uno aún creen estar nadado en la corriente del tiempo y de repente se encuentras en tierra, cara a cara con la eternidad. Es muy divertido observar a cómo estos pensadores avanzan hacia sus castillos en el aire. En algún lugar del camino inevitablemente hacen algo muy parecido al famoso truco indio de la cuerda.

Las soluciones del otro grupo, que me gustaría llamar "inmanentistas", proceden en el otro sentido. Repudian la concepción de la atemporalidad y cualquier supuesto de carácter ontológico. En lo que a ellos concierne, la historicidad es un principio básico que, una vez adoptado, excluye la apelación a verdades eternas. De modo que la única posibilidad de salvar lo absoluto es, para los filósofos de esta denominación, situarse a sí mismos en la inmanencia del proceso histórico y llevar la historicidad hasta su última conclusión lógica. Estos intentos más recientes comienzan a tomar forma con los desesperados trabajos de Dilthey. Este rechaza la existencia independiente de normas, propósitos o valores atemporales,[374] y en lugar de ello aboga por el "reconocimiento completo de la inmanencia en la conciencia histórica incluso de aquellos valores y normas que pretenden ser absolutos".[375] Y se empeña en mostrar que las verdades de validez general pueden brotar de la historia misma. Escribe:

> Esto aparece al principio como un enigma insoluble. Debemos construir el todo desde las partes, en tanto solo en el todo puede encontrarse el elemento que imparte sentido y por lo tanto determina la posición de una parte dada. Pero ya vimos que esto es lo que de hecho mueve a la historia misma [...]. La historia misma crea valores cuya validez deriva de una explicación de las condiciones contenidas

> en la vida, como por ejemplo la santidad del contrato, o el reconocimiento de la dignidad y el valor de cada individuo en cuanto hombre. Estas verdades tienen validez general porque, si se aplican a cualquier punto del mundo histórico, harán posible una regulación.[376]

En otra parte, concluye que "la relatividad de toda concepción del mundo no es la última palabra del espíritu, que las atravesó en su totalidad, sino su soberanía contra cada una de ellas, y el conocimiento positivo acerca de cómo en las actitudes plurales del espíritu tenemos la única realidad del mundo que nos ha sido dado".[377] Un comentario a la posición de Dilthey: él todavía está inmerso en la misma tradición filosófica que combate. También testimonia esto su obsesión por los grandes esquemas y disposiciones. Croce y Collingwood también quieren producir lo objetivo a partir del flujo del tiempo. Construyendo a partir de –y explotando a– Dilthey, el Heidegger de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] va más lejos aún en esa dirección; postula una historicidad del ser en cuanto tal, desarraigando de este modo, radicalmente, la relación sujeto-objeto y las venerables nociones de substancia y esencia que acarrea. (Pero el radicalismo no es necesariamente una virtud; y acerca de la relación sujeto-objeto señala acertadamente Hans Jonas que "no es una equivocación sino el privilegio, la carga y el deber del hombre").[378] La tendencia inmanentista que se encuentra en la base del existencialismo ha cobijado una literatura parcialmente sincretista –p. ej., el ensayo de 1924 de Karl Mannheim, "*Historismus*",[379] con sus préstamos de Dilthey, Weber, etcétera, y su irrelevante precisión clasificatoria. Mannheim rechaza la apelación al absoluto estático, y adhiere a la premisa historicista según la cual no hay verdad absoluta. Las verdades y los valores pueden ser captados solo en perspectiva. Pero no es motivo para desesperar, debido a que podemos asumir justificadamente que cada "verdad" es la última palabra dentro de su propia situación concreta y que las diferentes perspectivas forman una jerarquía en el proceso histórico total. Es evidente que todas las soluciones de este tipo deben "absolutizar" la historia con el fin de recuperar el absoluto de esta. Eso es precisamente lo que Gadamer hace en su *Wahrheit und Methode* [*Verdad y método*],[380] influido por Heidegger, lo que equivale a una suave fusión de los principales motivos inmanentistas. Sintomáticamente, re-

toma el énfasis de Dilthey en la *Wirkungszusammenhänge* [contextos de sentido] y en la *Wirkungsgeschichte* [historia del efecto].[381] De hecho, con él, la corriente principal de inmanentismo no existencialista alcanza su consumación: él reverencia la continuidad histórica y santifica la tradición recibida sin buscar criterios de verdad exteriores a ella. Pero, de este modo, la historia se vuelve un sistema sofocantemente cerrado que –de acuerdo con la sentencia de Hegel "lo que es real, es racional"–[382] cancela las causas perdidas, la posibilidades no realizadas. La historia como una historia de éxitos: Burckhardt nunca hubiera aceptado las premisas subyacentes a la hermenéutica moderna.

Relatividad histórica. Todas estas soluciones son falaces. Su fracaso al enfrentarse efectivamente con las implicaciones del historicismo debe ser vinculado con su confianza en una noción demasiado simplificada de la relatividad histórica. Tanto los epígonos trascendentales como los inmanentistas parten de la premisa según la cual la historia es una continuidad que se despliega en un tiempo homogéneo. Si este es el caso, entonces la relatividad histórica verdaderamente se vuelve insuperable; y los esfuerzos por justificar de todos modos la búsqueda racional de absolutos, ontológicos o no, necesariamente involucrarán procedimientos y maniobras intelectuales dudosos.

No obstante, como he intentado mostrar en el capítulo 6, la concepción tradicional del tiempo histórico requiere matizaciones. Debido a la antinomia en su núcleo, el tiempo no solo se ajusta a la imagen convencional de un flujo, sino que también debe ser imaginada como no siendo tal flujo. Vivimos en una catarata de tiempos. Y existen "bolsillos" y vacíos entre estas corrientes temporales, que se asemejan vagamente a fenómenos de interferencia. Esto me lleva a hablar, de un modo provisional, de la relatividad "limitada" de ciertas ideas que emergen de tales bolsillos. La relatividad histórica deja se ser algo que se da por sentado y se convierte en un problema enigmático. Lo que, en efecto, escribí en el capítulo 4 acerca de las ideas históricas, por ejemplo, las de Marx o Burckhardt,[a] ciertamente vale también para las verdades filosóficas generales: ellas deben ser pensadas como yaciendo tanto dentro como fuera

a. Ver páginas 138-141.

del tiempo fluyente. ¿Está justificada su pretensión inherente de extraterritorialidad temporal? ¿O su parte en la relatividad histórica invalida tales pretensiones?

Proposición. Al plantear estas preguntas, comienzo con una proposición que difiere tanto de la solución trascendental como de la inmanentista. La primera se enfoca en el dominio de los valores y las normas absolutas que se distancian y distinguen de todo lo que es únicamente temporal. Pero esta distinción –que además implica que el absoluto es de mayor importancia que lo vinculado al tiempo y relativo– pierde su sentido una vez que la naturaleza paradójica del tiempo es reconocida. De acuerdo con los inmanentistas, por otro lado, lo temporal absorbe tan completamente lo absoluto que parece posible eternizar las mismas verdades temporalmente condicionadas. Pero si el tiempo ya no es concebido como un flujo continuo, esta solución también es insostenible.

Desde el ángulo de mi proposición, las verdades filosóficas tienen un doble aspecto. Ni lo atemporal puede ser despojado de los vestigios de la temporalidad, ni lo temporal engulle por completo lo atemporal. Antes bien, estamos forzados a asumir que los dos aspectos de las verdades existen lado a lado, relacionándose entre sí de un modo que considero teóricamente indefinible.[a] Puede encontrarse algo así como una analogía en el "principio de complementariedad" de la física cuántica. Asumo que las especulaciones sobre la naturaleza total del universo son necesarias, o en efecto, indispensables, en tanto apuestas en el sentido de Kafka.[383] De manera significativa, entran a escena en (impredecibles) ocasiones y entonces cumplen, presumiblemente, una función vital.

La co-existencia de ambos aspectos, tan difícil de imaginar, tiende a implicar que la aparente alternativa entre trascendentalismo, con su inclinación por lo ontológico, e inmanetismo, con su total aceptación de la historicidad y su afinidad con el existencialismo, tampoco es una alternativa genuina. Aunque apuntan en direcciones opuestas, los dos modos de abordaje tendrán que ser pensados juntos, el "lado-a-lado" remplaza al "o bien esto-o bien aquello".[384] De allí el carácter problemático del intento

a. Aquí ingresa la categoría del *tacto*. Cf. Más adelante en este capítulo la subsección "Co-existencia," pp. 233-234, y "Lo innominado," pp. 241-242.

de Löwith de escapar de las consecuencias de la historicidad refiriendo con simpatía a la cosmología antigua y todo lo que ella representa; éste es un escape hacia el simple trascendentalismo ontológico antes que una respuesta temporal a nuestra presente situación intelectual.[385] Similarmente sujeto a críticas se encuentra el intento inverso –la dialéctica sin cadenas de Adorno que elimina la ontología de conjunto.[386] Su rechazo de cualquier estipulación ontológica en favor de una dialéctica infinita que penetra todas las cosas y entidades concretas parece inseparable de cierta arbitrariedad, dada la ausencia de contenido y dirección en estas series de evaluaciones materiales. El concepto de utopía es entonces necesariamente usado por él de un modo puramente formal, como un concepto límite que invariablemente emerge al final como un *deus ex machina*. Pero el pensamiento utópico tiene sentido solo si asume la forma de una visión o intuición con un contenido definido de algún tipo. De ahí que la inmanencia radical del proceso dialéctico no baste; alguna fijación ontológica es necesaria para imbuirla de significado y dirección.

¿Y cómo conectaremos las sucesivas verdades generales entre sí? Si el énfasis es puesto en el tiempo como un flujo homogéneo, muy probablemente cobren fuerza ideas tales como evolución y progreso, que establecen contextos entre fases cronológicamente sucesivas. De acuerdo con esto, Dilthey intenta certificar la objetividad de las *Geisteswissenschaften* asumiendo que el conocimiento relevante se expande y avanza en el proceso histórico. Si, a la inversa, el tiempo cronológico es considerado un recipiente vacío, el establecimiento de relaciones plenas de sentido entre verdades sucesivas se vuelve bastante difícil. El mismo Dilthey, que adopta la idea de progreso,[387] la suelta tan pronto como comienza a dudar de la magia del tiempo fluyente; entonces prefiere especular acerca de "tipos de *Weltanchauungen*".[388] Su vacilación a este respecto me parece profunda. Los dos extremos entre los que oscila están señalados por el "espíritu del mundo" de Hegel y el "*Seinkönnen*" de Heidegger, que devora toda objetividad, y con ella, uno podría pensar, todas las relaciones entre las verdades sucesivas. En cuanto a la idea de progreso (que se alimenta de una cuestionable analogía con el proceso de aprendizaje) alcanza su plena amplitud solo si es aplicada a la historia como un todo. ¿Pero puede aplicarse de tal manera generalizada? Blumenberg, como es sabido, ve esta

aplicación como resultado de una adaptación forzada de su forma originalmente limitada (en la que había sido restringida a procesos teóricos y al área de la estética), para servir a la heterogénea noción teológica de escatología. Lo que ocurrió fue que la idea de progreso "tuvo que ampliar su originalmente limitado [...] alcance y sobreextenderlo [...] para responder una pregunta que la teología, habiéndola tratado con virulencia, había dejado atrás, como descollante en el espacio abierto, indómita y sin saciar".[389] Cualquier definición del carácter inherentemente antitético de este concepto (que se sigue del doble aspecto de las verdades generales) está condenada al fracaso. Ésta es una definición bastante poco equilibrada, que pongo a consideración aunque no tenga demasiado valor: la idea de progreso se presenta de manera diferente en diferentes períodos, cuya sucesión puede o no significar un progreso.

Las ideas y verdades filosóficas se acercan casi hasta perforar la pantalla que nos separa de lo que desciframos que es la Verdad. La *coincidentia oppositorum*, que Cusa en *De visione Dei* llamó "el muro del paraíso detrás del cual habita Dios",[390] no se materializa de este lado de la pantalla.

LO GENERAL Y LO PARTICULAR

El universo intelectual. El segundo tema de importancia para la constitución de la antesala surge de la elevada generalidad de todas las verdades filosóficas acerca de las inquietudes últimas del hombre. Es considerado algo natural que estas verdades (por ejemplo, el imperativo categórico de Kant) se apliquen a todos los particulares que se supone que cubren. ¿Lo hacen?[a] Aquí es donde mi argumento concerniente a la estructura no homogénea del universo histórico entra en consideración.[b] Si se extiende significativamente, este argumento tiene una conexión definida con los temas en discusión. De hecho, el universo histórico es solo un caso límite del universo intelectual general. Afirmo que lo que se sostiene del primero también es válido para el segundo. Nuestro universo intelectual tampoco es homogéneo; no hay menos dificultad de tránsito en él que

a. La idea teológica de un Dios viviente es la *única* abstracción extremadamente elevada que admite plena concreción en cada caso individual.

b. Ver Capítulo 5, páginas 158-163.

en la propia órbita histórica. Para llegar desde "arriba" hasta "abajo" –esto es, desde las abstracciones filosóficas hasta las percepciones concretas que formalmente caen bajo ellas– uno tiene que introducir numerosas definiciones mientras avanza. Las construcciones y los procedimientos necesarios para aplicar el imperativo categórico a un caso individual son un ejemplo. Otro es la elusividad de las imágenes nacionales estereotipadas. Ellas se adecuan a la realidad en general pero se disuelven no bien uno desciende a casos concretos. Un análisis de esta extraña elusividad puede resultar fructífero. Del mismo modo, la relación entre lo general y lo particular en el tratamiento y la materia de la *Vendée* de Tilly, que fue analizada en el capítulo 1,[a] debería ser considerada en relación con este problema tal como aparece en el presente contexto.

En suma, las verdades filosóficas cubren insuficientemente las experiencias y ocurrencias que generalizan. Es posible destilar estas verdades de una variedad de observaciones empíricas (o llegar a ellas a tontas y a locas), pero el viaje de regreso a las concreciones requiere muchas premisas suplementarias. (Para esta teoría completa, ver mi *Soziologie als Wissenschaft*;[391] también Dilthey.[392])

Historia universal. Ahora desarrollaré la dialéctica intrínseca de este concepto que, como el progreso, pertenece tanto a la filosofía como a la historia. El empirismo y el positivismo anglosajones son importantes como revuelta contra el carácter "fantasmal" de la metafísica general. Estas escuelas de pensamiento toman partido por lo particular contra lo general –pero, ¡a qué costos!– En este contexto, Kant es importante. En el tratado *Idea de una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita*, recomienda el cultivo de la historia empírica y subraya que ser "cabalmente versado" en ella es un requisito del espíritu filosófico, pero explícitamente mantiene que esta idea "sin duda es hasta cierto punto de un carácter *a priori*".[393] Kant predice que precisamente a causa de "la minuciosidad digna de elogio con la cual nuestra historia es ahora escrita" (finalmente, por razones que expresan el principio de economía mental, a saber, "para habérselas con el peso de la historia como les es transmitida"[b])

a. Ver páginas 76-77.

b. Para el principio de economía mental, ver especialmente el Capítulo 1, página 69, y Capítulo 5, páginas 165-166.

nuestra "remota posteridad [...] de seguro estimará la historia de los tiempos más antiguos, de los que el registro documental puede haberse perdido hace largo tiempo, únicamente desde el punto de vista de lo que le interesa [...]"[394]

En tanto que procede de la antinomia entre lo general y lo particular, creo que la historia universal se ha vuelto ilegítima si no reconoce esta antinomia básica de la historia. Ya no es legítimo pensar "desde arriba hacia abajo" –esto es, partiendo de algunas concepciones filosóficas de la historia universal–. Con ese abordaje, estaríamos en peligro de quedar fascinados por ideas acerca de lo general. Debemos, en cambio, proceder "desde abajo hacia arriba" para perseguirlas sin daño. Pero aquí es particularmente necesario el comentario crítico acerca de la ilusión de que la historia mundial puede ser producida desde "abajo" por la compilación y unificación de los resultados de la investigación histórica. Esto fue anticipado por las críticas de Lévi-Strauss y Valéry que fueron citadas en el capítulo 5.[a] Un ejemplo pertinente de su aplicación sería la *Historia mundial de la Unesco*, de la cual Wittram juzga correctamente que plantea "un marco muy amplio, mientras que no puede discernirse ninguna concepción reveladora; al menos ninguna que sea muy convincente".[395]

Aquí debería prestarse particular atención a un hecho ya mencionado[b]: que la idea de una historia universal tiende a provocar un abordaje existencial, y que el género existencial tiene más posibilidades de materializarse cuando se considera el todo de la historia... Cuanto mayor sea el alcance de un relato, más urgentemente sugiere premisas heurísticas e ideas unificantes. En las altas cumbres la realidad retrocede y el hombre está solo consigo mismo... ¿O acaso entonces la realidad le responde?...

Co-existencia. El tipo de relación que de hecho se obtiene entre lo general y lo particular contiene una implicación de mucho interés. En la medida en que las verdades filosóficas basan su pretensión de tener la mayor significación en su inclusividad, su aplicabilidad a las percepciones y hechos particulares por subsunción lógica, esta pretensión es ilusoria. Sería válida solo si lo particular pudiera, para decirlo de alguna manera,

a. Ver página 172.
b. Ver página 116.

ser inferido ciegamente de lo general en cuya órbita cae. Pero no es el caso. No hay definición general de, digamos, la belleza, que conduzca directo a una definición apropiada de la belleza peculiar de una obra de arte específica; la definición general excede esta última en extensión, pero queda por detrás en plenitud de sentido. Indudablemente, las verdades filosóficas tienen una significación propia, pero no necesitan ser significativas en el sentido de reglas que determinan decisivamente, y menos aún agotan, el sentido de los particulares subordinados. De allí la futilidad de los intentos de vincular un síndrome de pensamientos particulares con algunos conceptos generales y hacerlos pasar como la "filosofía" detrás de ese síndrome. Los pensamientos y nociones de, digamos, un historiador pueden no converger en absoluto hacia una filosofía. Y si convergen, esta filosofía no necesariamente es la fuente de sus percepciones particulares. La verdad general y sus concepciones concretas pertinentes pueden existir lado a lado, sin que su relación sea reductible al hecho de que lógicamente la abstracción implica su concreción. Se requiere "tacto" para definir esta relación en cada caso particular.

De hecho, el establecimiento de lo general y la posición de lo particular son dos operaciones separadas. Marquand, en su novela *Point of no return*,[396] satiriza muy bien las subsunciones típicas de los sociólogos y, quisiera agregar, de los filósofos. El protagonista de su novela queda extremadamente perplejo cuando descubre que las personas que en un estudio sociológico de su pueblo natal están categorizadas como miembros de la clase media baja alta, clase media media, etcétera, son las mismas personas que conoció tan bien en su infancia. Su sorpresa ante la inesperada identidad pone de relieve la relativa irrelevancia de su alineamiento lógico. El dicho de que la excepción confirma la regla parece bastante acertado –siempre que entendamos por excepción aquella que sigue la regla–.

BURCKHARDT

Antes de desarrollar las consecuencias de estas meditaciones para las relaciones entre las áreas de la filosofía y la historia, quisiera presentar un caso modelo de lo que podría llamarse pensamiento y conducta de ante-

sala. La obra de Burckhardt refleja, de algún modo, los argumentos ofrecidos aquí. No en el sentido de que él fuera consciente de los fundamentos teóricos sobre los cuales descansan sus procedimientos o de hecho le importase ponerlos de manifiesto. Pero responde al fenómeno del tiempo y la estructura desigual del universo intelectual con la precisión de un sismógrafo, una sensibilidad no superada por ningún historiador moderno.

Algunas de las actitudes y opiniones de Burckhardt pueden ser objeto de crítica. Su aversión por los movimientos de masas y las revoluciones, al igual que su visión del futuro, hicieron que tomara una postura unilateral contra la idea de progreso, que no se ajusta al cuadro de conjunto.[397] Una y otra vez se muestra abrumado por la grandiosidad del proceso histórico. Esto explica sus absurdas especulaciones teleológicas a gran escala, incluyendo su insistencia en que la historia tiende a ofrecer compensaciones por los infortunios y sufrimientos. Sus términos de *Glück* y *Unglück*, como fue señalado, funden preocupación moral con interés estético. En ocasiones, puede parecer un antisemita declarado.[398] Y alaba la guerra.[399] A este lugar también pertenece la adoración de Burckhardt por el genio, conectada con su desprecio por cualquier historia que presente a los movimientos de masas como fuentes de cambio histórico. Pero todo esto difícilmente reduce la significación de su reconocimiento práctico de las antinomias que condicionan el pensamiento en el área de la historia.

Historicidad en general. Aquí debería ser mencionada la reconocida actitud amateur de Burckhardt hacia la historia. Burckhardt se aproxima a su material de una manera casual. Es deliberadamente asistemático, repudia cualquier cosa que se vea como una construcción impuesta desde fuera. A menudo sopesa posibilidades que podrían haberse realizado sin decidirse a favor de ninguna de ellas. Retiene del pasado lo que le atrae e interesa mientras pasea por el mundo de la historia; y nunca da cuenta de las razones de sus elecciones.

Aunque desde luego es un profesional, Burckhardt se comporta hacia la historia como un amateur que sigue sus inclinaciones. Pero lo hace debido a que el profesional en él está profundamente convencido de que la historia no es una ciencia. El "archidiletante", como Burckhardt se llama a sí mismo en una carta,[400] parecería ser la única figura que puede enfren-

tarse adecuadamente con ella. Se sabe de amateurs que se convierten en profesionales; aquí un profesional insiste en permanecer un amateur por el bien de su particular tema de estudio.

Tampoco siente jamás la más mínima inhibición al hacer juicios de valor sobre individuos y acontecimientos. Y como un amateur, Burckhardt no solo tiene una mente de orientación histórica, sino que también es profundamente humano. Nunca olvida al individuo y su sufrimiento en el curso de los acontecimientos. Nunca insinúa las bendiciones en el ocaso de los gobernantes despóticos sin mencionar que los crímenes que cometieron con el fin de conquistar y solidificar el poder no pueden ser justificados bajo ninguna circunstancia. Su humanidad está palpablemente fundada en la teología. Pero sin dejar de ser cristiano también está moldeado por su herencia clásica: de allí su constante vacilación entre la compasión por los vencidos y la admiración por los hechos histórico-sociales.

Tiempo. La ambigüedad de Burckhardt con respecto a la cronología y su concepción del período ya ha sido discutida. Su sensibilidad hacia la dialéctica entre el tiempo cronológico y las configuraciones temporales que tejen la historia, su inclinación a lidiar con patrones significativos de acontecimientos en lugar de explorar su cronología, y su sentido de la incoherencia de cualquier período fueron referidos en esos contextos.[a] Resta señalar su oscilación entre el interés de anticuario y el interés presente. Aunque la intención declarada de Burckhardt es referirse solo a lo que a él le "interesa", no cree que nuestras concepciones del pasado estén unilateralmente condicionadas por nuestras necesidades presentes. El logro de Burckhardt como historiador ilustra que del hecho de que todos vean el mundo desde su condición presente no se sigue que su visión esté completamente determinada por la presente situación mundial. No toda su preocupación por el pasado puede ser derivada de su aprehensión contemporánea o de su desesperación por las catástrofes que prevé, sino que es conducido a ciertas secciones del pasado también debido a que él, en cuanto persona del presente, aferra el pasado por el pasado mismo. "Y, en general, deberán estar en condiciones", dice, "de sustraerse temporalmente, y en absoluto, a las intenciones para volverse al conocimiento, por

a. Ver Capítulo 6, páginas 185-186 y 189, y Capítulo 7, páginas 216-217.

el hecho de serlo. Además, deberán ser capaces de enfocar lo histórico simplemente por ser histórico, aunque no guarde relación ninguna directa ni indirecta con nuestro bienestar o con nuestro malestar; y, si la guarda, adoptando ante ella una actitud objetiva".[401] En cierta medida, sus preocupaciones presentes son idénticas a un impulso compasivo por descubrir las causas perdidas en la historia. No solo ve el pasado a la luz del presente sino que vuelve al presente desde un involucramiento primario con el pasado.

Lo general y lo particular. Burckhardt indudablemente adhiere a los "absolutos"; por ejemplo, su imagen del hombre y su creencia en la imposibilidad de modificarlo, su (en cierto modo aparentemente filistea) adoración de la normalidad manifiesta en sus escritos sobre arte, con su sesgo a favor de Rafael contra la grandeza sobrehumana de Miguel Ángel,[402] y no en menor medida su evidente esfuerzo por sostener la conciencia de la continuidad (cultural), referida más arriba. Pero estos motivos recurrentes corren parejos con una caracterización de los acontecimientos y figuras concretas como fenómenos por propio derecho. Sus descripciones y semblanzas no se limitan a ilustrar su punto de vista general; antes bien, a menudo se relacionan oblicuamente con ellos. En su introducción a un curso de lecciones sobre la época de la Guerra de los Treinta Años que dio en Basilea en 1848, Burckhardt, como relata Kaegi, negó que la totalidad de esa época pudiera ser representada por un único término singular de gran generalidad. (Kaegi supone que era el término Contrarreforma el que Burckardt tenía en mente en esa ocasión). "Aquí sería incorrecto pretender probar sin extrema precisión y tal vez comprimir todo en una palabra," dice, "[...] El carácter y la esencia del espíritu europeo exigen ser tocados en miles de puntos a la vez".[403] Lo general y lo particular existen lado a lado de un modo que requiere de un análisis minucioso.

Mientras que explícitamente repudia la historia universal, Burckhardt, sin embargo, se siente atraído por ella. Desprecia las "perspectivas histórico-mundiales"[404] y habla de la necesidad de "ser absuelto de la mera narración, la cual debe ser reemplazada por manuales".[405] En lugar de un abordaje sistemático, que detesta, apoya las observaciones individuales de interés, los cortes transversales, etcétera, en tanto revelan "*lo que se repite,*

[...] *lo constante*", como "algo que encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros".[406] Sin embargo, parece que Burckhardt exceptúa a las historias generales *culturales*, que se relacionan de un modo particular con el presente, de su veredicto sobre la historia universal. De hecho, describe su idea directriz como "el movimiento de la cultura, la sucesión de niveles de formación humana tanto en su conexión con los diferentes pueblos y naciones, como dentro del pueblo o la nación individual". A lo que añade, como si se le hubiera ocurrido luego, que "[e]n rigor, deberían enfatizarse particularmente aquellos hechos de los cuales sus hilos llegan hasta nuestro tiempo y nuestra forma de humanidad propios".[407]

El tratamiento de Burckhardt de la filosofía y la teología testimonia la misma ambigüedad o "miedo de lo fijado" (en lo que se asemeja a Erasmo). De la filosofía de la historia, advierte: "...es un centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, o sea la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, o sea la subordinación, no es historia".[408] Y de Hegel en particular dice: "...no se nos dice, ni nosotros lo conocemos, cuáles son los fines de la eterna sabiduría. Esto de anticipar audazmente un plan universal induce a errores, porque parte de premisas erróneas".[409] Sin embargo, a pesar de estos reparos, no puede evitar filosofar *à la* Hegel en alguna ocasión [410] y reconoce una relación con Hegel, como en un pasaje advertido por Wind: "No obstante, debemos al centauro la mayor gratitud y nos complace encontrarnos de vez en cuando con él en las lindes del bosque de los estudios históricos".[411]

Una ambigüedad similar a la que se verifica en relación con la filosofía de la historia prevalece respecto de la teología. A pesar de que rechaza la teología, Burckhardt a veces se permite especulaciones teológicas completamente absurdas, al punto de invocar la providencia.

Pensamiento de antesala

El objetivo. Solo ahora estoy en condiciones de abordar mi objetivo final: una redefinición, una rehabilitación de ciertos modos de pensar peculiares de los historiadores. No solo de ellos. Sus maneras de discutir y reflexionar prevalecen en toda el área en la que se encuentra historia, un

área que limita con el mundo de la vida cotidiana –la *Lebenswelt*– y se extiende hasta los confines de la filosofía en sentido estricto. En ella, que posee todos los rasgos de un área intermedia, usualmente no nos concentramos tanto en las últimas cosas, sino en las últimas antes de las últimas.

Hablo de rehabilitación en este contexto debido a que las categorías que asumen una función tan vital en el área de la historia han sido eclipsadas hace largo tiempo por el impacto de la tradición filosófica. Desde el punto de vista del filósofo, como he tratado de mostrar en las primeras secciones de este capítulo, esta área intermedia debe ser caracterizada como una antesala. Las afirmaciones hechas en ella no tienen la clase de valor de verdad virtualmente inherente a las afirmaciones filosóficas. Quedan por detrás en términos de capacidad de abarcamiento; y tampoco aspiran al poder aglutinante de estas últimas, o al alcance de su validez. Por otra parte, la mayoría de los historiadores se sienten incómodos respecto de las pretensiones de significación superior de la filosofía. Sienten que el abordaje filosófico oscurece el sentido autónomo y la legitimidad de sus propios esfuerzos.

En conjunción con mis críticas al concepto de historicidad, mi argumento acerca de la estructura no homogénea del universo intelectual puede ser usado provechosamente para una apreciación adecuada de los modos típicos de pensamiento de antesala. Para resumir las implicaciones de este argumento, las verdades filosóficas no cubren por completo los particulares que lógicamente subsumen. Sin importar su elevada generalidad, son limitadas en amplitud. De modo que la significación peculiar y dignidad que adquieren en su propio nivel no chocan necesariamente con la significación y dignidad de concepciones o juicios mucho menos generales.

Cuestiones de grado. En la medida en que, como los dos aspectos del tiempo, lo general y lo particular son co-extensivos, dándose juntos de una manera difícil de comprender, se vuelve posible elevar a un grado mayor la importancia de las diferencias de grado; por ejemplo, el grado de compromiso que subrayé como decisivo para diferenciar las historias "existenciales" y las historias auténticas en el capítulo 3.[a] El filósofo más

a. Ver página 115.

bien tiende a pasar por alto estas diferencias en las diferenciaciones que conciernen a los principios generales más que a los fenómenos supuestamente abarcados por ellos. Una vez que Croce y Collingwood han establecido la innegable verdad de que la búsqueda de hechos supone la interpretación y que, en consecuencia, los hechos puros son inaccesibles al historiador, creen haber dicho todo.[a] De modo que, con ellos, lo fáctico se evapora. Pero ellos solo están en lo cierto en principio –lo cual no significa en todo–. Lo que verdaderamente cuenta a este respecto es el grado en el que el historiador es capaz de borrarse a sí mismo en sus contactos con los datos con que cuenta. Al defender la historiografía holandesa contra el abordaje alemán del tiempo, Huizinga observa que el historiador alemán a menudo culpará al holandés por no seguir nunca un problema hasta su conclusión lógica. "Especialmente sentirá con agudeza la falta de conclusiones claramente delineadas, aptas para la esquematización". Huizinga, que naturalmente toma partido por la laxitud holandesa, explica este aparente defecto a partir del impulso "de aprehender las cosas no tanto mediante conceptos abstractos y esquemáticos, sino mediante una contemplación de ellos".[412] Y comentando acerca de "*L'histoire c'est une resurrection*" de Michelet y "*L'historie c'est à peu près voir les hommes d'autrefois*" de Taine, dice que lo que importa es el *à peu près*, el "más o menos". Es una resurrección, afirma, que "tiene lugar en la esfera del sueño, una visión de figuras intangibles, una escucha de palabras comprendidas a medias".[413] Junto con la rehabilitación de Huizinga del interés del anticuario,[414] ésta es una de las mejores definiciones de la manera de abrirse paso del historiador en el dominio de las ideas con las que me he encontrado hasta ahora. Muestra que Huizinga comprendía que sus ideas trascendían la subjetividad a pesar de que surgían de ella, y por ello pone fin, de un golpe, a la disputa sobre la parte de subjetividad en el conocimiento del historiador. De hecho, una parada a mitad de camino puede ser la sabiduría última en la antesala. De allí mi preocupación, a lo largo de este libro, por los sombreados y aproximaciones. En un sentido similar, he argumentado en mi artículo "The Challenge of Qualitative Content Analysis" [El desafío del análisis cualitativo de contenido],[415] que la rigurosidad metodológica pseudocientífica en la que nuestros científicos

a. Ver Capítulo 3, páginas 105-107.

sociales incurren a menudo prueba ser menos adecuada para su particular materia de estudio que el abordaje "impresionista" vituperado por ellos. La exactitud en lo aproximado es capaz de superar en precisión a las elaboraciones estadísticas.

Lo innominado. Debido a su generalidad y abstracción concomitante, las verdades filosóficas tienden a asumir un carácter radical. Favorecen las decisiones del tipo "o bien esto-o bien aquello", desarrollan una propensión por la exclusión, y tienden a congelarse en dogmas. Diferentes doctrinas filosóficas resisten a los intentos de la mediación, del mismo modo que un partido que aboga por una idea se separa en dos o más grupos –que luego se oponen entre sí– una vez que los diferentes aspectos de la idea común comienzan a afirmarse a sí mismos a expensas de la afinidad que los mantenía juntos.[416] No parece quedar nada decisivo en los intersticios entre estas verdades. O más bien, bajo el hechizo de la creencia tradicional en la significación omnicomprensiva de las abstracciones elevadas, todo lo que queda es despreciado desde el inicio como un sincretismo ecléctico, un compromiso de alguna clase. (¿No fue Erasmo llamado un tibio debido a su oscilación entre el dogma de la Iglesia y la Reforma?) Esto amenaza con eclipsar, o lanzar sospechas infundadas sobre, potenciales verdades cuya única semejanza con los malos compromisos consiste en su ubicación en los espacios que los separan entre sí, digamos, Marx y los primeros socialistas, la economía planificada y la economía de la "mano invisible", o cualquier otra proposición aguda que pueda capturar nuestra imaginación. La fuente del desprecio precipitado por tales verdades está en la creencia fuertemente arraigada en el alcance ilimitado de lo general. Pero esta confianza es injustificada; la percepción de la estructura no homogénea del universo intelectual termina con ella. Con la aceptación de esta percepción se prepara el terreno para el reconocimiento teórico de las posibilidades innominadas que, podemos asumir, existen y esperan por su reconocimiento en los intersticios de las doctrinas de elevada generalidad existentes.

¿Cómo tomar conocimiento de estas posibilidades escondidas? Ciertamente no tratando de deducirlas de esas doctrinas; cualquier intento de ese tipo puede de hecho resultar en un compromiso. Pero si las

verdades en los intersticios no pueden conquistarse por medio de la deducción desde una concepción o un principio establecidos, bien pueden surgir de la concentración en configuraciones de particulares. "Si, sin embargo, esta conciencia que [...] se convirtió en autosuficiente en algún momento llega a dudar de sí misma", dice Blumenberg en su "*Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus*", "entonces aparece, desde la oscuridad en la que la historia mantiene a aquellos que fallaron, la figura sin contorno de aquellos que contradijeron; e incluso el hombre de mente estrecha y carácter inflexible que no quiso mirar a través del telescopio de Galileo para ver la imagen prohibida de las lunas de Júpiter puede encontrar una vindicación tardía en un académico eminente que dice que aplaudirlo no es de ningún modo imposible para un ser razonable".[417] He señalado en ocasiones anteriores que la visión general que emerge de un microestudio histórico no necesita ser idéntica a aquellas subyacentes a un estudio correspondiente a gran escala.[a] En otras palabras, si A se mueve desde "arriba" hacia "abajo" y B en la dirección inversa, no necesariamente se encontrarán en algún lugar intermedio, ni uno aterrizará en el punto de inicio del otro. Un ejemplo puede encontrarse en Marx, quien, en su *Comuna de París*, no se confina a sí mismo a una definición general de la pequeña burguesía sobre la que luego basa todo su análisis, sino que intenta caracterizar la pequeña burguesía del período independientemente (y más allá) del concepto teórico general. Procedimientos de esta clase se encuentran a menudo en lugares remotos de sus escritos.[418] Así también en Kafka: la "extraña mezcla de desesperanza y voluntad constructiva [...] en su caso no se anulaban, sino que crecían hasta formar edificios interminablemente complicados" (Brod).[419] La dificultad de deducir las verdades en los intersticios partiendo de las afirmaciones, principios o doctrinas del nivel elevado bajo cuya regla caen no implica que sean un mero espejismo. A veces aquello que está enterrado bajo un imponente o bien estobien aquello puede brillar ante nosotros desde un *aperçu* casual, escrito en el margen de un primer plano.

Sancho Panza. El principio "lado-a-lado" que he propuesto aquí se aplicará entonces tanto a las relaciones entre lo atemporal y lo temporal

a. Ver Capítulo 5, páginas 162-163.

como a aquellas entre lo general y lo particular. ¿Qué implica esto para los historiadores y otros inveterados habitantes de la antesala? Requiere de ellos que reconozcan la posible significación de las verdades filosóficas con sus pretensiones de validez objetiva (lo que excluye a Heidegger y a los existencialistas de segunda cosecha) y, al mismo tiempo, que estén al tanto de sus limitaciones en términos de lo absoluto y su poder controlador (lo que excluye cualquier posición ontológica definitiva). La ambigüedad pertenece a la esencia en esta área intermedia. Un esfuerzo constante es necesario de parte de aquellos que la habitan para satisfacer las necesidades en conflicto con las cuales se enfrentan a cada vuelta del camino. Se encuentran en una situación precaria que incluso los invita a jugar con absolutos, toda clase de ideas quijotescas acerca de la verdad universal. Estas preocupaciones peculiares generan actitudes específicas, una de las cuales parece ser particularmente apropiada debido a que está animada de un verdadero espíritu de antesala. Toma forma en una carta que Burckhardt le escribió a Nietzsche acerca del *Vermischte Meinungen und Sprüche* [*Opiniones y sentencias*] de este último. Como es condensada por Löwith, la carta de Burckhardt incluye el siguiente pasaje: "Como un 'peregrino indolente', él nunca penetró, como es sabido, en el templo mismo del pensamiento, sino que toda su vida se contentó con entretenerse en los patios y salones del períbolo y con pensar en imágenes; con una 'mezcla de miedo y placer' observó desde allí, sin animarse a continuar, cuán seguro Nietzsche andaba sobre 'riscos escarpados', tratando de figurarse las cosas que podría percibir abajo en las profundidades y en la remota lejanía".[420] En otra ocasión llama a la filosofía de la historia "una suerte de pasatiempo".[421] En efecto, el hombre simple en nosotros se hallaría perdido en el aburrimiento y la tristeza si no fuera por las especulaciones raras e inverificables en las que no puede evitar pensar una y otra vez. Hay algo de epicúreo acerca de Burckhardt –algo de un Sancho Panza que recuerda la imagen que Kafka traza de esta memorable figura simple–: "Sancho Panza, que por lo demás nunca se jactó de ello, logró, con el correr de los años, mediante la composición de una cantidad de novelas de caballería y de bandoleros, en horas del atardecer y de la noche, apartar a tal punto de sí a su demonio, al que luego dio el nombre de don Quijote, que éste se lanzó irrefrenablemente, a las más locas aventuras; las

cuales, empero, por falta de un objeto predeterminado, y que precisamente hubiera debido ser Sancho Panza, no dañaron a nadie. Sancho Panza, hombre libre, siguió impasible, quizás en razón de cierto sentido de la responsabilidad, a don Quijote, en sus andanzas, alcanzando con ello un grande y útil esparcimiento hasta su fin. "[422] La definición que Kafka da aquí de Sancho Panza como un *hombre libre* tiene un carácter utópico. Apunta a una utopía del entre-medio –una *terra incognita* en los huecos entre las tierras que conocemos–.

En lugar de un Epílogo
(De las notas del autor)

Enfocarse en lo "genuino" oculto en los intersticios entre las creencias dogmatizadas acerca del mundo, estableciendo así la tradición de las causas perdidas; dando nombres a lo hasta ahora innominado.

> En cuanto aparece un hombre que trae consigo algo primitivo y, en consecuencia, no dice: "hay que tomar el mundo tal cual es", sino: "sea como sea el mundo, yo me quedo con una naturalidad original que no pienso cambiar en aras del bienestar del mundo"; en el mismo instante en que es oída esta palabra comienza a producirse una transformación en toda la existencia. Lo mismo que en la fábula; cuando se pronuncia la palabra y se abren las puertas del castillo encantado desde hacía cien años y todo cobra vida, la existencia se vuelve toda atención. Los ángeles empiezan a tener mucho trabajo y se interesan en ver qué resultará de todo aquello, pues es ésta su ocupación. Por el otro lado: los demonios oscuros y lúgubres, que habían permanecido repantigados en la inactividad, comiéndose las uñas, saltan de sus asientos y se desperezan, pues, dicen, aquí hay algo para nosotros, etcétera.[423]
>
> (Acerca de: lo genuino)
> Kafka citando a Kierkegaard (Brod, *Kafka*)

Notas

1 Cf., por ejemplo, Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte.* Múnich: Oldenburg, 1960, pp. 17-18.

2 Ver Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften.* Vol. VII. Stuttgart-Gotinga: B. G. Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1957-1962, pp. 70, 79, 82-3, 85, 90, 118, 131, y *passim.*

3 Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung.* Heidelberg: C. Winter, 1924, p. 74, y *passim.*

4 Cf., por ejemplo, la revista *History and Theory.* La Haya; Gardiner (ed.), *Theories of History.* Glencoe: The Free Press, 1959; Louis Gottschalk (ed.), *Generalization in the Writing of History.* Chicago: University of Chicago Press, 1963; Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History. A Symposium.* Nueva York: New York University Press, 1963.

5 Paul Valéry, *History and Politics.* Vol 10. Nueva York, 1962, pp. 11, 122. [*Miradas al mundo actual.* Trad. de José Bianco. Buenos Aires: Losada, 1954, pp. 19, 154 y ss.].

6 Hans Mommsen, "Historische Methode", en: Waldemar Besson, (ed.), *Geschichte.* Frankfurt a. M.: Fischer, 1961, pp. 79-80.

7 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien.* París: Armando Colin, 1964, p. XIV. ["Una ciencia en la infancia", "la forma embrionaria del relato", "una empresa razonada de análisis".]

8 Ver Philip Bagby, *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations.* Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1959, pp. 48-50. Cf. también Kenneth E. Bock, *The Acceptance of Histories: Toward a Perspective For Social Science.* Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1956, *passim.* Para una exposición del argumento, ver Louis O. Mink, "The Autonomy of Historical Understanding", en: *History and Theory* vol. V, nº 1 (1966), pp. 28-44.

9 Para una referencia temprana en esta línea, ver Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; traducción inglesa en: Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History. Op. cit.*, pp. 21-34.

10 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion.* Nueva York: Doubleday, 1955, pp. XI, XII.

11 Ver John Brooke, "Namier and Namierism", en: *History and Theory* vol. III, nº 3 (1964), 338-9.

12 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational.* Boston: Beacon Press, 1957, p. 252.

13 Ver Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.* Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsantalt, 1962, pp. 39, 48, 50.

14 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, pp. 37-43.

15 Cf. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Op. cit.*, p. 48.

16 C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Op. cit.*, p. 69.

17 Ver Siegfried Kracauer, "Die Gruppe als Ideenträger", en: *Das Ornament der Masse.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963, p. 141.

18 *Ibid., passim.*

19 Dodds ejemplifica la prolongada supervivencia de los ritos religiosos citando la afortunada frase de Matthew Arnold: "la extrema lentitud de las cosas"; cf. *The Greeks and the Irrational. Op. cit.*, p. 243.

20 Platón, *Republic*, 496 d. (Citado por Murray, *op. cit.*, pp. 79-80.) [*República.* Trad. de Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba, 1981, 496 d, p. 353].

21 Alexis de Tocqueville, *Souvenirs de Alexis de Tocqueville*. París: Calmann-Lévy, 1893, p. 36.

22 Joseph T. Klapper, *The Effects of Mass Communication*. Glencoe: The Free Press, 1960, discute extensamente los hallazgos de la investigación de la ciencia social contemporánea respecto de las regularidades en la formación y transmisión de opiniones.

23 Ver William N. McPhee, *Formal Theories of Mass Behavior*. Glencoe: The Free Press, 1963.

24 Mencionado por Herbert Butterfield, *Man on his Past. The Study of the Historical Scholarship*. Boston: Beacon Press, 1960, pp. 138-139.

25 Luego de haber afirmado que el poder es malvado y que aquellos que lo ejercen están menos interesados por la cultura, Burckhardt continúa: "Pero tal vez la voluntad de poder y la voluntad de cultura no sean más que instrumentos ciegos de un tercer factor, todavía ignorado". (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, en: *Jacob-Burckhardt-Gesamtausgabe*. Vol. VII. Stuttgart-Berlín-Lepzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1929, p. 73. [*Reflexiones sobre la historia universal.* Trad. de Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 113] A propósito, Butterfield compara esta "inteligencia" desconocida con un "compositor [...] que compone la música a medida que avanzamos" (*Christianity and History*. Nueva York: Scribner, 1950, p. 109.

26 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*. Vol. IX, pp. XIII y ss., citado por Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1960, p. 192 [H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1991, p. 261]. –Butterfield hace referencia a la misma afirmación de Ranke (*Man on his Past. Op. cit.*, p. 106.

27 C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Op. cit.*, pp. 115-116.

28 Ver Siegfried Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*. Nueva York: Oxford University Press, 1960, pp. 66-67. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física.* Trad. de Jorge Hornero. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 97-98].

29 En consonancia con este argumento, Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Vol. I, *Die mythologische Gnosis*, 3ª ed. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 58-64, insiste en que ciertos fenómenos históricos resultan inaccesibles a las explicaciones psicológicas y sociológicas. Y esto dice acerca de la emergencia de la "*Seinshaltung*" gnóstica en la antigüedad tardía: "Lo que nos interesa aquí es el 'resto' que a priori se deja en el cálculo de factores empíricos, por más plausibles que sean las 'motivaciones' que puedan derivarse de ellos: ese principio de significado que, condicionado y condicionante a la vez, ya determina la conversión de esos factores en el nuevo contexto espiritual: aquello que, dicho brevemente, no puede ser 'explicado' en absoluto, sino que solo puede ser 'comprendido' como una entera revelación de ser humano en este momento de la historia". (loc. cit., p. 62; traducción inglesa de esta cita por Jonas).

30 Ver Charles Tilly, "The Analysis of a Counter-Revolution", en: *History and Theory* vol. III, nº 1 (1963), pp. 30-58. (El estudio de Tilly ha sido entretanto ampliado a libro: *The Vendée*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

31 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 26. [*Reflexiones sobre la historia universal. Op. cit.*, pp. 42-43]. Cf. también Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice*. Nueva York: Russell and Russell, 1960, I, p. 102; II, p. 291.

32 J. H. Hexter, *Reappraisals in History*. Evanston: Northwestern University Press, 1961, p. 21. W. B. Gallie, "The Historical Understanding", en: *History and Theory* vol. III, nº 2 (1963), p. 169, declara asimismo que "la historia [*history*] es una especie o aplicación especial del género historia [*story*]". Pero, como Dilthey –para ser exactos, el kantiano en Dilthey– parece concebir la diferencia entre historia y ciencia principalmente como una diferencia de modos de abordaje.

33 J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 39.

34 Cf. Hans Blumberg, "'Säkularisation', Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", en: Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt.* Múnich: Pustet, 1964, pp. 204-65, *passim.* Ver también Hans Robert Jauss, "Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der "'Querelle des Anciens et des Modernes'", *ibid.*, pp. 51-72, *passim.*

35 Cf. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Op. cit.*, p. 39.

36 Cf., por ejemplo, Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. 15-16. Para una crítica similar de Comte, ver John Bagnell Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth.* Nueva York: Dover, 1955, pp. 302-303.

37 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en: *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. I, p. 107.

38 Cf. Adolph Lowe, *On Economic Knowledge. Toward a Science of Political Economics.* Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 192-193; E. H. Carr, *What is History?* Nueva York: Knopf, 1962, p. 90.

39 Para una matización de este señalamiento con respecto a Marx, ver Alfred Schmidt, "Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus", en: *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965, p. 123.

40 Citado de Oswald Spengler, "The World as History", en: Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History. Op. cit.*, p. 194.

41 Henri Frankfort, "The Dying God", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. XXI, nº 3-4 (1958), p. 151.

42 Para este punto en particular, ver Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1950, pp. 17-18.

43 Ver, por ejemplo, Arnold J. Toynbee, *Reconsiderations.* Londres-Nueva York-Toronto: Oxford University Press, 1961, p. 238.

44 Hans Jonas elogia a Spengler por haber descubierto la cultura "arábiga" e introducido el concepto de "pseudomorfosis" para dar cuenta de sus destinos en un mundo dominado por la cultura griega (*Gnosis und spätantiker Geist.* Vol. I. *Op. cit.*, pp. 73-74.

45 Louis O. Mink, "The Autonomy of Historical Understanding", art. cit., p. 35, señala que "la historia de la ciencia natural tampoco carece de ejemplos de falsas teorías que condujeron a descubrimientos afortunados".

46 Cf., por ejemplo, Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. VII, pp. 70-71, donde define las *Geisteswissenschaften* de la manera siguiente: "Todas ellas están fundadas en la experiencia, en las expresiones para las experiencias, y en la comprensión de estas expresiones", –O *ibid.*, p. 131: "La totalidad de lo que aparece ante nosotros en la experiencia y el entendimiento es la vida, como un nexo que rodea a la especie humana".

47 Johann Huizinga, en un pasaje admirable, señala que el contacto del historiador con el pasado "implica entrar en cierta atmósfera, es una de las muchas formas concedidas al hombre de trascender el propio ser, de experimentar la verdad" ("The Task of Cultural History", en: *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance. Essays.* Nueva York: Meridian Books, 1959, p. 54. [Aquí: "La tarea de la historia cultural", en: *Hombres e ideas.* Trad. de Aníbal Leal. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1960, p. 50]) –Isaiah Berlin sostiene que el historiador debería ofrecernos "algo lo suficientemente completo y lo suficientemente concreto como para satisfacer nuestra concepción de vida pública [...] visto desde tantos puntos de vista y a tantos niveles diferentes como sea posible, incluyendo tantos componentes, factores y aspectos como el

conocimiento más amplio y más profundo, y el poder analítico, la perspicacia y la imaginación más grandes puedan presentar" ("History and Theory: The Concept of Scientific History", en: *History and Theory* vol. I, nº 1 (1960), p. 23.)

48 Citado de Reinhold Niebuhr, "The Diversity and Unity of History", en: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959, p. 315.

49 Ver cita de Berlin, citada en n. 47.

Capítulo 2

50 Paul Oskar Kristeller, "Some Problems of Historical Knowledge", *The Journal of Philosophy* vol. LVIII, nº 4 (febrero de 1961), p. 87.

51 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en: *Husserliana*. Vol. VI. La Haya: M. Nijhoff, 1962, p. 448, citado por Hans Blumenberg, "Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheir", en: Galileo Galilei, *Siderus Nuncius*. Frankfurt a. M.: Insel, 1965, p. 45. En el texto original: "*die Wissenschaft schwebt so wie in einem leeren Raum über der Lebenswelt*". [La ciencia flota como en un espacio vacío sobre la *Lebenswelt*].

52 Ver Karl Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Lucerna: Vita-Nova Verlag, 1936, p. 274.

53 Cf. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Op. cit.*, p. 27.

54 Cf. Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativis.*, Nueva York: Liveright Publishing Co., 1938, *passim*. El autor asume "que los acontecimientos en el mundo real" –entendiendo por esto la realidad histórica– "poseen una determinada estructura propia, que es aprehendida, pero no transformada, por la mente" (p. 239). El implacable realismo que subyace a esta afirmación es uno de los principales argumentos de Mandelbaum contra el relativismo histórico.

55 Cf. Carl G. Hempel, "Explanation in Science and in History", en: William Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History*. Nueva York: Harper and Row, 1966, pp. 95-126, *passim*; Ernest Nagel, "Determinism in History", *ibid.*, pp. 347-382, *passim*.

56 Citado de Herbert Butterfield, *Man on His Past. Op. cit.*, p. 60.

57 Otto Vossler, "Rankes historisches Problem", en: *Geist und Geschichte. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Gesammelte Aufsätze*. Múnich: Piper, 1964, pp. 189-190.

58 Herbert Butterfield, *Man on His Past. Op. cit.*, p. 104.

59 Citado de Fritz Stern (ed.), *The Varieties of History, from Voltaire to the Present*. Nueva York: World Publishing Co., 1956, p. 57.

60 George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*. Boston: Beacon Press, 1959, p. 74. Gooch describe al libro de Ranke como "un conveniente resumen de los principales hechos objetivos", que ofrece poca interpretación; y señala que "medio siglo más tarde, solo con dificultad [Ranke] fue convencido de incluirlo en sus obras recopiladas" (*ibid.*, p. 74-75).

61 Heinrich Heine, *Lutezia*, en: *Sämtliche Werke*. Vol. IX. Leipzig: Insel 1910, p. 9.

62 En la medida en que las páginas siguientes tratan de los medios fotográficos, se basan en material tomado principalmente de los dos primeros capítulos de mi libro *Teoría del cine*.

63 Citado del discurso de Gay-Lussac en la Cámara de los Pares francesa, 30 de julio de 1839, por Josef Maria Eder, *History of Photography*. Nueva York: Columbia University Press, 1945, p. 242.

64 *Ibid.*, p. 341.

65 Citado por Georges Sadoul, *Histoire générale du cinéma*. T. I, *L'invention du cinéma, 1832-1897*. París: Denoël, 1946, p. 246.

66 Discurso de Gay-Lussac del 30 de julio de 1839, citado por J. M. Eder, *History of Photography*. *Op. cit.*, p. 242.

67 Ver Gisèle Freund, *La Photographie en France au dix-neuvième siècle. Ètude de sociologie et d'esthétique*. París: La Maison des livres, A. Monnier, 1936, pp. 117-119.

68 Para un análisis del enfoque de Proust sobre la fotografía, ver Siegfried Kracauer, *Theory of Film*. *Op. cit.*, pp. 14-15. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física*. *Op. cit.*, pp. 35-37].

69 Droysen señala: "La presentación narrativa no pretende ofrecer una imagen, una fotografía de lo que alguna vez fue [...] sino una percepción desde esa perspectiva, desde ese punto de vista" (*Historik*. *Op. cit.*, p. 285).

70 Lewis B. Namier, *Avenues of History*. Londres: H. Hamilton, 1952, p. 8.

71 Marc Bloch, *Apologie por l'histoire*... *Op. cit.*, p. 72.

72 Citado por Gisèle Freund, *La Photographie en France au dix-neuvième siècle*. *Op. cit.*, p. 103.

73 Ver Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*. 4ª ed. París: Éd. du Seuil, 1962, p. 53.

74 Ver Beaumont Newhall, *The History of Photography from 1839 to the Present Day*. Nueva York: Museum of Modern Art, 1949, p. 71.

75 *Ibid.*, pp. 75-6; Gisèle Freund, *La Photographie en France au dix-neuvième siècle*. *Op. cit.*, p. 113.

76 El fotógrafo experimental Andreas Feininger señala directamente que la meta de la fotografía "no es el logro del máximo 'parecido' posible en relación con el asunto retratado, sino la creación de una obra de arte abstracta en la que se destaca la composición más que la documentación" ("Photographic Control Processes", *The Complete Photographer* vol. VIII, nº 43 (1942), p. 2802).

77 Para un análisis de la vanguardia francesa de los años veinte y los tempranos treinta, ver Siegfried Kracauer, *Theory of Film*. *Op. cit.*, pp. 177-192. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física*. *Op. cit.*, pp. 225-245].

78 Cf. Peter Geyl, "Huizinga as Accuser of His Age", *History and Theory* vol. II, nº 3 (1963), pp. 231-62, *passim*; esp. pp. 241-245, 257.

79 *Ibid.*, p. 262.

80 Siegfried Kracauer, *Theory of Film*. *Op. cit.*, pp. 12-13. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física*. *Op. cit.*, pp. 32-34].

81 Citado por Beaumont Newhall, *The History of Photography from 1839 to the Present Day*. *Op. cit.*, p. 144, de la reseña de 1921 de John A. Tennant sobre una exhibición neoyorkina de Stieglitz.

82 *Ibid.*, p. 150, de un artículo del fotógrafo Paul Strand en *Seven Arts*. Vol. II. 1917, pp. 524-525.

83 Citado de Fritz Stern, (ed.), *The Varieties of History*... *Op. cit.*, p. 57.

84 Cf. Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 84, 87 ss.

85 Citado de Roger Caillois, "Le Cinéma, le meurtre et la tragédie", *Revue internationale de filmologie* vol. II, nº 5 (s.d.), p. 87.

86 *Conversations-Lexikon der Gegenwart*. Vol. IV. Leipzig: Brockhaus, 1840, artículo "Raumer, Friedrich von" (iniciales del autor no identificables). Debo al Prof. Reinhart Koselleck el que me haya señalado esta temprana referencia a las relaciones entre historiografía y fotografía.

87 Ver Lucien Sève, "Cinéma et méthode", *Revue internationale de filmologie* vol. I, nº 1 (julio-agosto 1947), p. 45; ver también pp. 30-31.

Capítulo 3

88 Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien.* Viena: Phaidon Verlag, 1934, p. 1. [*La cultura del Renacimiento en Italia.* Trad. de Ramón de la Serna y Espina. Madrid: EDAF, 1982, p. 7.]

89 Cf. Isaiah Berlin, "History and Theory: the Concept of Scientific History", art. cit., p. 27.

90 Ver Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice. Op. cit.*, p. 19. [*Teoría e historia de la historiografía.* Trad. de Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Imán, 1953, p. 12].

91 *Ibid.* p. 12. [*Teoría e historia de la historiografía. Op. cit.*, p. 12].

92 R. G. Collingwood, *The Idea of History.* Nueva York: Oxford University Press, 1956.Ver, p. ej., p. 305.

93 *Ibid.* p. 282 ss.

94 Cf. ibid. pp. 328-34.

95 Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice. Op. cit.* p. 25. [*Teoría e historia de la historiografía. Op. cit.*, p. 21].

96 Cf., por ejemplo, Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", en: Charles Samaran (dir.), *L'Histoire et ses méthodes.* París: Gallimard, 1961, p. 1505; Carl L. Becker, "What Are Historical Facts?" en: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time. Op. cit.*, p. 133; etc.

97 E. H. Carr, *What is History?* Op. cit., p. 54. Por cierto, Carr va hasta el límite, o más bien, más allá de él, al seguir su propio consejo; considera apropiado derivar algunos cambios de perspectiva que el Meinecke de 1907 sufre en los años veinte y treinta de los cambios simultáneos y a corto plazo de su contexto político. (*ibid.* pp. 48-49). De acuerdo con Carr, el historiador no es solo el hijo de su tiempo, sino el descendiente camaleónico de sus fracciones.

98 Butterfield, *Man on His Past. Op. cit.*, p. 25.

99 R. G. Collingwood, *The Idea of History. Op. cit.* p. 229.

100 George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century. Op. cit.*, p. 21.

101 Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.*, p. 1506. "Un europeo de la época de las Luces"].

102 Cf. E. H. Carr, *What is History? Op. cit.*, p. 44, y G. P. Gooch, *History and Historians in he Nineteenth Century. Op. cit.*, p. 461.

103 Citado por G. P. Gooch, *ibid.*, p. 461.

104 Marc Bloch, *Feudal Society.* Vol. 2. Chicago, 1964, p. 307. [*La sociedad feudal. Las cla-s y el gobierno de los hombres.* Vol. 2. Trad. de Eduardo Ripoll Perello. México D. F.: Unión ipográfica Editorial Hispano-Americana, p. 30].

105 John H. Finley Jr, *Thucydides.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963, p. 74.

106 Citado de J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 2. Debo la referencia a aitland y Stubbs al Prof. Sigmund Diamond.

107 En su "Prefacio" a *Reappraisals in History* de J. H. Hexter, el Prof. Laslett (Trinity ollege, Cambridge) plantea un interrogante que apunta en esta dirección. Se pregunta "si la presa entera de dar cuenta de los acontecimientos dramáticos de mediados del siglo XVII Inglaterra no está, en cierta medida, erróneamente concebida. ¿Es correcto suponer, como

siempre parece suponerse, que una explicación de largo plazo y global es necesariamente requerida? Y agrega que "puede no ser justificado [...] suponer que los grandes acontecimientos tienen grandes causas". (*Op. cit.*, p. XIII).

108 La información personal fue provista por el Prof. France V. Scholes, que amablemente me permitió hacer uso de ella.

109 R. G. Collingwood, *The Idea of History. Op. cit.*, pp. 269-70. –Blumenberg subraya la agresividad de Galileo como científico. Él, el "fundador de la ciencia natural" (p. 73), dice Blumenberg, "no es el tipo de hombre que simplemente observaría las cosas y se entregaría pacientemente a su objeto; lo que percibe siempre anuncia los contextos de una teoría, y se vincula con el complejo de tesis que la componen". ("Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit", loc. cit., p. 21).

110 R. G. Collingwood, *The Idea of History. Op. cit.*, pp. 243, 266-268.

111 *Ibid.*, p. 281.

112 Philip MacDonald, *Murder Gone Mad*. Nueva York: Avon Books, 1965, p. 39.

113 R. G. Collingwood, *The Idea of History. Op. cit.* pp. 304-305.

114 Cf. las observaciones de Lord Acton sobre el tema, citadas por Herbert Butterfield, *Man on His Past. Op. cit.*, p. 220. Ver también Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.*, p. 1521.

115 Sidney Ratner, "History as Inquiry", en Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History. Op. cit.*, p. 329. [F.D.R.: Franklin Delano Roosevelt]

116 Valéry, *History and Politics. Op. cit.*, p. 8. (Cf. también Valéry, *Oeuvres*. T. II. Paris: Gallimard, 1960, p. 917). [*Miradas al mundo actual. Op. cit.*, p. 15].

117 Nietzsche, Friedrich, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*. Lepzig: Kröner, 1930, p. 137.

118 *Ibid.*, p. 156.

119 *Ibid.*, p. 177.

120 Cf. Raymond Aron, *Dimensions de la concience historique*. París: Plon, 1961, p. 13.

121 Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente aus dem Nachlass*, en: *Jacob Burckhardt Gesamtausgabe*. Vol. VII. *Op. cit.*, p. 225.

122 Por ejemplo, J. G. Droysen considera la "presentación didáctica" como una forma legítima de relato histórico y declara que su objetivo consiste en "aprehender la esencia y la totalidad del pasado desde el punto de vista alcanzado aquí y ahora, y [...] explicar y profundizar aquello que es, y es obtenido, en el presente mediante su devenir pasado". (*Historik. Op. cit.*, p. 306).

123 Friedrich Meinecke, "Historicism and Its Problems", en: Fritz Stern (ed.), *The Varieties of History... Op. cit.*, pp. 267-288. Para la cita, ver *ibid.* p. 411, nota 14.

124 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 26.

125 Los "tipos ideales" de Max Weber suscitan exactamente las mismas dudas.

126 Oponiéndose a los seguidores de la escuela de pensamiento Croce-Collingwood, Hexter define esta diferencia con claridad insuperable: "No intento en absoluto insinuar que los dilemas actuales no le han sugerido *problemas* a la investigación histórica. Es obvio que tales dilemas se encuentran entre los numerosos y enteramente legítimos puntos de origen de los estudios históricos. La verdadera cuestión, sin embargo, no tiene nada que ver con el punto de origen de los estudios históricos, sino con el modo de tratamiento de los problemas históricos". (*Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 8, nota).

127 Ver Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 13. [*Reflexiones sobre la historia universal. Op. cit.*, p. 22].

128 Cf., por ejemplo, Peter Geyl, *Debates with Historians.* Nueva York: World Publishing Co., 1958, pp. 196 y 221; John Bagnell Bury, *The Ancient Greek Historians.* Nueva York: Dover, 1958, pp. 246-7; Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.*, pp. 1505, 1506; Raymond Aron, *Dimensions de la concience historique. Op. cit.*, pp. 24 y 11, 13, 172.

129 Burckhardt valora en gran medida "*unsere unerfüllte Sehnsucht nach dem Untergegangenen*", *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 206. [Trad. nuestra. En este caso fue necesario desviarnos de la versión castellana citada].

130 John Huizinga, *Im Bann der Geschichte. Betrachtungen uns Gestaltungen.* Basilea: Burg-Verlag, 1943, p. 92.

131 Ver John Brooke sobre Namier, citado por Ved Mehta, "The Flight of Crook-Taloned Birds", *The New Yorker* (15 de diciembre de 1962), p. 93.

132 Adolph von Harnack, *History of Dogma.* Vol. I. Nueva York: Dover, 1961, p. 39.

133 Arthur O. Lovejoy, "Present Standpoints and Past History", en: Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time. Op. cit.*, p. 174.

134 *Ibid.* p. 180. –Pieter Geyl se expresa en una línea parecida, cf. *Debates with Historians. Op. cit.*, p. 196.

135 Para una analogía de este fenómeno en el terreno del film, ver I, *Theory of Film. Op. cit.*, pp. 151-152 (Bajo el título: "Music recaptured"). [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 198: "La música recobrada")].

136 Michail Ivanovitch Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press, 1926, p. 541.

137 Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, Nueva York, 1932 y 1934, vol. I, pp. 543-545. [*En busca del tiempo perdido.* Tomo 2, *A la sombra de las muchachas en flor.* Trad. de Pedro Salinas. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1995, pp. 292, 291.]

138 Robert Graves, *The Greek Myths.* Vol. I. Baltimore: Penguin Books, 1955, p. 112. [*Los mitos griegos.* Trad. de Lucía Graves. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985, p. 53].

Capítulo 4

139 Ver Fritz Stern, "Introduction", en: *Id.* (ed.), *The Varieties of History...Op. cit.*, p. 31.

140 Pieter Geyl, *Debates With Historians. Op. cit.*, pp. 39-40. –Como era de esperarse, hay opiniones divididas sobre Macaulay. Por ejemplo, Hale lo elogia precisamente por su curiosidad como viajero; cf. "Introduction", en: J. R. Hale (ed.), *The Evolution of British Historiography, from Bacon to Namier.* Cleveland-Nueva York: World Publishing Co., 1964, p. 45.

141 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Op. cit.*, p. 198. [*Verdad y método. Op. cit.*, pp. 268-269].

142 Otto Vossler hace espcial hincapié en las bases religiosas del abordaje de Ranke; cf. "Rankes historisches Problem", *loc. cit.*, pp. 194-95.

143 Ver Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt I*, en: *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. V, pp. 281-282, nota. –Para mencionar un comentario reciente sobre esta afirmación de Ranke: Gerhard Ritter la apoya con entusiasmo, claramente a efectos de manifestar su desprecio por el godeo en las construcciones y la agresividad excesiva de algunos historiadores contemporáneos; cf. G. Ritter, "Scientific History, Contemporary History and Political History", *History and Theory* vol. I, nº 3 (1961), p. 265 (El trabajo de Ritter fue originalmente publicado en Alemania en 1958).

144 Marcel Proust, *Remembrances of Things Past. Op. cit.*, vol. I, pp. 814-815. [*En busca del tiempo perdido*. Tomo 3: *El mundo de Guermantes. Op. cit.*, pp. 125, 126.] –Cf. también Siegfried Kracauer, *Theory of Film. Op. cit.*, pp. 14-15. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, pp. 35-37].

145 Cf. Alfred Schütz, "The Stranger", *The American Journal of Sociology* vol. XLIX, nº 6 (mayo 1944), pp. 499-507.

146 Citado de Arnold J. Toynbee (ed.), *Greek Historical Thought, from Homer to the Age of Heraclius.* Nueva York: New American Library, 1952, p. 43. –No hace falta mencionar que Pólibo es otro ejemplo pertinente; ver, por ejemplo, John Bagnell Bury, *The Ancient Greek Historians. Op. cit.*, pp. 191-219.

147 Cuando fueron entrevistados por Ved Mentha, John Brooke y Toynbee se manifestaron en este sentido; ver Ved Mentha, "The Flight of Crook-Taloned Birds", *The New Yorker* (15 de diciembre de 1962), pp. 74-82. –En este contexto, la referencia de Burckhardt a la frecuente incidencia de los inmigrantes en la Italia renacentista y su énfasis sobre sus enormes logros me parecen de especial interés; ver Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Op. cit.*, p. 78, y Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt: Eine Biographie.* Vol. III. Basilea: Schwabe, 1956, p. 715.

148 Schopenhauer señala: "*Vor ein Bild hat jeder sich hinzustellen wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selber vernehmen*". (*Die Welt als Wille und Vorstellung.* Libro tercero, capítulo 34, en: *Sämtliche Werke.* Vol II. Wiesbaden: Brockhaus, 1949, pp. 464-465). ["Ante un cuadro uno ha de colocarse como ante un príncipe y aguardar a que nos dirija la palabra, pues de lo contrario solo nos oiríamos a nosotros mismos". El mundo como voluntad y representación. Vol. II. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2003, p. 393].

149 Cf. Bernard Bailyn, "The Problems of the Working Historian: A Comment", en: Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History. Op. cit.*, p. 98.

150 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 26.

151 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination.* Nueva York: Oxford University Press, 1959, p. 196.

152 Citado por Basil Willey. *The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1953, p. 43. [En el original: "*Wisdom oft / is nearer when we stoop than when we soar*"].

153 Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte.* Vol 1. Leipzig: A. Kröner, pp. 7-8. En el pasaje se lee lo siguiente: "[...] *gerade mit heftiger Anstrengung ist hier das Resultat am wenigsten zu erzwingen: ein leises Aufhorchen bei gleichmässigem Fleiss führt weiter*". ["... pero lo menos indicado para conseguir un resultado es el esfuerzo violento: una atención ligera sobre una aplicación constante, he aquí la manera".(*Historia de la cultura griega.* Vol. 1. Trad. de Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1947, p. 12)] –Ver también Karl Löwith, *Jacob Burckhardt. Op. cit.*, pp. 186-187.

154 Adolph von Harnack observa con acierto: "[...] el historiador incurre en vaguedades tan pronto como busca y se precia de encontrar, detrás de las ideas y objetivos demostrables que movieron un período, otros de los que, en efecto, ese período no sabía nada en absoluto". (*History of Dogma. Op. cit.*, vol. 1, pp. 37-38.

155 J. G. Droysen, *Historik. Op. cit.*, p. 245.

156 En una carta del 30 de marzo de 1870, Burckhardt escribe a Bernhard Kugler: "*Ich rathe ferner zum einfachen Weglassen des blossen Tatsachenschuttes –nicht aus dem Studium, wohl aber aus der Darstellung*"; citado de Max Burckhardt (ed.), *Jacob Burckhardt: Briefe.* Bremen:

Schünemann, 1965, p. 275. [Aconsejo, además, las simple supresión de la mera basura de los hechos; no del estudio, sino de la presentación.]

157 Herbert Butterfield, "Moral Judgements in History", en: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time. Op. cit.*, p. 229. –El extracto fue tomado de Butterfield, *History and Human Relations*, Londres, 1931.

158 Herbert Butterfield, *Man On His Past. Op. cit.*, p. 139.

159 *Ibid.*

160 Citado por Siegfried Kracauer, *Theory of Film. Op. cit.*, p. 202, de Joris Ivens, "Borinage –A Documentary Experience", *Filme Culture* vol. II, nº 1, p. 9. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 257].

161 Herbert Butterfield alude a esta posibilidad cuando dice que el historiador (técnico) puede colaborar con la causa de la moral al describir, en concreto detalle y de manera objetiva, una masacre global, las consecuencias de la persecución religiosa o lo que ocurre en un campo de concentración; cf. "Moral Judgements in History", *loc. cit.*, p. 244. Por lo demás, la idea misma de historia técnica de Butterfield se origina en una mezcla intrincada de nociones teológicas y científicas.

162 Leo Strauss, "On Collingwood's Philosophy of History", *The review of Metaphysics* vol V, nº 4 (Junio de 1952), p. 583.

163 Citado de J. R. Hale, "Introduction", en: *Id.* (ed.), *The Evolution of British Historiography. Op. cit.*, p. 42, donde cita una carta de Carlyle a John Stuart Mill en la que Carlyle escribe: la Historia "es una apelación (literalmente del Cielo, pues, ¿acaso Dios no lo ordena todo?) a nuestro *entero* hombre interior; a cada facultad de nuestra Cabeza y de nuestro Corazón, desde lo más profundo a lo más pequeño [...]"

164 Dilthey escribe: "el entusiasmo por el arte de la narración, la explicación penetrante, la plicación de conocimiento sistemático a ella, el análisis de los nexos causales particulares y el rincipio del desarrollo, estos elementos se combinan, reforzándose unos a otros". *Der Aufbau er geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en: *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. VII, . 164. –Cf. también Isaiah Berlin, "History and Theory: the Concept of Scientific History", rt. cit., p. 24, donde se expresa en un sentido similar.

165 Ver, por ejemplo, Gabriel Kolko, "Max Weber on America: Theory and Evidence", *listory and Theory* vol. I, nº 3 (1961), pp. 243-260, *passim*, esp. pp. 259-260.

166 Cf., por ejemplo, Hans Blumenberg, *Die Kopernikanische Wende*. Frankfurt a. .: Suhrkamp, 1965, y su *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier, 1960. – ebería asimismo mencionar que Hans Jonas, *Gnosis und spätentiker Geist*. Vols. I y II. ötinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 y 1954, ofrece ejemplos sobresalientes de análisis stórico-morfológicos.

167 Robert Graves, *I, Claudius*. Nueva York: Vintage Books, 1961, p. 116.

168 Isaiah Berlin, "History and Theory: The Concept of Scientific History", art. cit., p. . –Para referencias similares a la importancia de una amplia experiencia humana, ver Henri-née Marrou, *De la connaissance historique. Op. cit.*, pp. 79-80 (donde erróneamente atribuye *boutade*" de Graves, según la cual "la historia es el juego de un viejo", al emperador Claudio) or rectificado en ediciones posteriores; cf. reedición col. "Points-Seuil", 1975, p. 75 (nota del tor de la ed. francesa)]; H. Hexter, *Reappraisals in History*. Op. cit., pp. 43, 199.

169 Ver la cita en Karl Löwith, *Jacob Burckhardt*. Op. cit., p. 188: "Ninguna obra de re-ncia puede reemplazar con sus citas aquel compuesto químico en el que una proposición ada por nosotros mismos se encuentra con nuestra intuición y nuestra atención, de manera una verdadera propiedad intelectual queda formada". Löwith cita de *Gesamtausgabe*. Vol. I, Suttgart-Berlín-Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1930, p. 8.

170 Isaiah Berlin, "History and Theory: The Concept of Scientific History", art. cit., p. 24.

171 Johann Huizinga, "The Task of Cultural History", *loc. cit.*, pp. 53-54. ["La tarea de la historia cultural", *loc. cit.*, pp. 50-51].

172 William O. Aydelotte, "Notes on the Problem of Historical Generalization", en: Louis Gottschalk (ed.), *Generalization in the Writing of History. Op. cit.*, p. 167.

173 Ver A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*. T. I, *L'Astrologie et les Sciences ocultes*. París: J. Gabalada, 1944, pp. 7, 356.

174 Para un comentario acerca del rango de validez de las generalizaciones, ver, por ejemplo, Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Op cit.*, p. 188, donde trata la formación de conceptos en las *Geisteswissenschaften*. "Aquí, la formación de conceptos", dice, "no es una simple generalización que extrae de una serie de casos particulares aquello que es común a todos. El concepto expresa un *tipo*". –Cf. también Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *Schriften*. Vol. I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1955, pp. 141-365. En el "*Erkenntniskritische Vorrede*" a este tratado (pp. 141-174) Benjamin insiste enfáticamente sobre la diferencia entre "generalización" e "idea". Ver esp. pp. 155-164. ["Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento", en: *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990, pp. 9-41, esp. pp. 16-30].

175 Ver J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. 202, 204.

176 Johann Huizinga, "Rennaissance and Realism", en: *Men and Ideas. Op. cit.*, p. 288. [Trad. nuestra. En este caso fue necesario desviarnos de la versión castellana citada.]

177 Johann Huizinga, "The Problem of the Rennaissance", *ibid.*, p. 287. ["El Problema del Renacimiento", *ibid.*, p. 253].

178 Comunicación personal del Prof. P. O. Kristeller.

179 Johann Huizinga, "Rennaissanced and Realism", *loc. cit.*, pp. 288-289. Hablando de los maestros a los que Burckhardt se ha unido, Huizinga dice que "no inquirimos ya cuál era la opinión de estos hombres, sino qué espíritu los animaba". ["Renacimiento y realismo", *loc. cit.*, pp. 255-256].

180 Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*. Nueva York: Oxford University Press, 1959, pp. 43-44. [*Karl Marx*. Trad. de Roberto Bixio. Madrid: Alianza, 1973, p. 160].

181 Isaiah Berlin, "History and Theory: the Concept of Scientific History", art. cit., p. 24.

182 Rudolf Bultmann, *History and Eschatology. The Presence of Eternity*. Nueva York: Harper, 1962, p. 122.

Capítulo 5

183 Raymond Aron, *Dimensions de la concience historique. Op. cit.*, p. 19.

184 Aunque Toynbee admite la necesidad de la microhistoria (ver a este respecto el excurso sobre el "problema de la cantidad", *A Study of History*, vol. XII. *Reconsiderations. Op. cit.*, pp. 125-128), su prejuicio emotivo contra ella es, en efecto, muy fuerte. Mehta, "The Flight of Crook-Taloned Birds", *The New Yorker* (8 de diciembre de 1962), p. 92, da cuenta de que, en una conversación con él, Toynbee "se reconfortaba en el pensamiento de que los días de los historiadores microscópicos estaban probablemente contados".

185 Hubert Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel.* Basilea-Suttgart: Helbing und Lichtenhahn, 1963.

186 J. H. Hexter, "The Education of the Aristocracy in the Renaissance", en: *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. 45-70.

187 León Tolstoi, *War and Peace*. Vol. II. Baltimore, 1951, pp. 1400-1401. [*La guerra y la paz*. Vol. 2. Trad. de Francisco José Alcántara y José Laín Entralgo. Barcelona: Bruguera, 1981, pp. 710-711].

188 *Ibid.*, p. 1425. –Cf. Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. Nueva York: Simon and Schuster, 1953, pp. 19, 26, 29.

189 León Tolstoi, *War and Peace. Op. cit.*, p. 1425. [*La guerra y la paz. Op. cit.*, p. 717].

190 Siegfried Kracauer, *Theory of the Film. Op. cit.*, pp. 63-64. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 93]. –Para la cita, ver Fernand Léger, "À propos du cinéma", en: Marcel L'Herbier (ed.), *Intelligence du cinématographe* París: Corrêa, 1946, p. 340.

191 León Tolstoi, *War and Peace. Op. cit.*, p. 977. [*La guerra y la paz. Op. cit.*, p. 267].

192 Isaiah Berlin, *The Hedgedog and the Fox. Op. cit.*, p. 31.

193 León Tolstoi, *War and Peace. Op. cit.*, p. 1440. [*La guerra y la paz. Op. cit.*, p. 732].

194 Cf. Isaiah Berlin, *The Hedgedog and the Fox. Op. cit.*, pp. 68-72.

195 León Tolstoi, *War and Peace. Op. cit.*, p. 886. [*La guerra y la paz. Op. cit.*, p. 177].

196 Ved Mehta, "The Flight of Crooked-Taloned Birds", *The New Yorker* (15 de dic. 1962), pp. 82-83.

197 John Brooke, según lo cita Mehta, (*ibid.*, pp. 74, 87), señala la influencia de Marx sobre Namier.

198 J. L. Talmon, "The Ordeal of Sir Lewis Namier", *Commentary* vol. XXXIII, nº 3 (marzo de 1962), pp. 242, 243

199 Ved Mehta, "The Flight of Crooked-Taloned Birds", art. cit., p. 93.

200 *Ibid.*, p. 78.

201 Lewis B. Namier, "Human Nature in Politics", en: Fritz Stern (ed.), *The Varieties of History*...Op. cit., p. 382.

202 *Ibid.*, pp 382, 384.

203 *Ibid.*, p. 384.

204 *Ibid.*, p 386.

205 J. L. Talmon, "The Ordeal of Sir Lewis Namier", art. cit., p. 242.

206 Ved Mehta, "The Flight of Crooked-Taloned Birds", art. cit., p. 106.

207 Herbert Butterfield, *George III and the Historians*. Nueva York: Macmillan, 1959, p. 210.

208 *Ibid.*, p. 213.

209 *Ibid.*

210 Ved Mehta, "The Flight of Crooked-Taloned Birds", art. cit., p. 119. –Cf. Butterfield, *Christianity and History. Op. cit., passim.*

211 Para una discusión de este tema, ver los artículos "Methodological Individualismus: Definition and Reduction", de Max Brodbeck y "Societal Laws", de Maurice Mandelbaum en: William H. Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History. Op. cit.* En consonancia con mis propios supuestos, ambos autores subrayan que ciertos macroconceptos históricos y sociológicos gozan de un mínimo de independencia, y que se resisten a ser disueltos en microelementos. Pero, de acuerdo con ambos, la argumentación formal y la sofisticación lógica sacan el máximo partido del análisis material propiamente dicho.

212 Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.*, p. 1499.

213 Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*. París: Gallimard, 1954, pp. 176-177. [*Contra Sainte-Beuve. Recuerdos de una mañana*. Trad. de Javier Albiñana. Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 143].

214 Herbert Butterfield, *Man on His Past. Op. cit.*, p. 44.

215 Citado del *Advancement of Learning* de Francis Bacon por J. R. Hale, "Introduction", en: *Id.* (ed.), *The Evolution of British Historiography from Bacon to Namier. Op. cit.*, p. 17.

216 George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century. Op. cit.*, p. 182.

217 Citado de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi.* Vol. I. París: Garnier, 1863, pp. 318-319, por G. P. Gooch, *ibid.*

218 J. R. Hale, "Introduction", en: Id. (ed.), *The Evolution of British Historiography from Bacon to Namier. Op. cit.*, p. 17.

219 Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.*, p. 1532.

220 Herbert Butterfield. *George III and the Historians. Op. cit.*, p. 205.

221 Citado por Siegfried Kracauer, *Theory of Film. Op. cit.*, p. 51, de Gisèle Freund, *La Photographie en France au dix-neuvième siècle. Op. cit.*, p. 92. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, pp. 78-79].

222 *Ibid.*

223 Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc. cit.* p. 1529.

224 Cf. William Carroll Bark, *Origins of the Medieval World*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1960, *passim*; especialmente la crítica de la tesis de Pirenne en el capítulo "The Problem of Medieval Beginnings".

225 Para Panofsky, cf. más arriba, Capítulo 2, p. 101 y nota 32; para Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Op. cit.*, especialmente su análisis del decreto *Haec Sancta* en pp. 10-13.

226 Marcel Proust, *Remembrance of Things Past.* Vol. I. *Op. cit.*, pp. 138-139. [*En busca del tiempo perdido.* Tomo 1: *Por el camino de Swann. Op. cit.*, p. 181].

227 Ejemplo brindado por el Profesor Diamond.

228 Wallace K. Ferguson, "Introduction", en: Alfred von Martin, *Sociology of the Renaissance.* Nueva York-Evanston: Harper, 1963, p. XIII.

229 Raymond Aron, *Dimensions de la concience historique. Op. cit.*, p. 231.

230 Cf. Siegfried Kracauer, *Theory of film. Op. cit.*, pp. 47-48. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 74].

231 Cf. Arnold J. Toynbee, A Study of History. Vol XII. *Reconsiderations. Op. cit.*, esp. pp. 124, 134-35.

232 Siegfried Kracauer, *Theory of Film. Op. cit.*, p. 231. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 290].

233 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage.* París: Plon, 1962, p. 346. [*El pensamiento salvaje.* Trad. de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 379].

234 *Ibid.*, p. 347. [*El pensamiento salvaje. Op. cit.*, pp. 379-380]

235 Para lo anterior, ver Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie.* Turín: Edizioni di Filosofia, 1963, esp. pp. 20 ss.; y Blumenberg, "Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit", *loc. cit.*, esp. pp. 44-45 y 72-73.

236 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol II/1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, p. 189.

237 Ver Alex B. Novikoff, "The Concept of Integrative Levels in Biology", en: *Science* vol. CI, nº 2618 (2 de marzo de 1945), pp. 209-215.

238 Adolf von Harnack, *History of Dogma.* Vol. I. *Op. cit.*, p. 132.

239 J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 210.

240 Arnold J. Toynbee, *A Study of History.* Vol. XII, *Reconsiderations. Op. cit.*, "The Problem of Quantity in the Study of Human Affairs", *passim.*

241 *Ibid.*, p. 134.

242 Ver *supra*, Capítulo 4, p. 128.

243 Por ejemplo, cf. Alan Bullock, "The Historian's Purpose: History and Metahistory", en: Hans Meterhoff (ed.), *The Philosophy of History in our Time. Op. cit.*, p. 293: "los desolados desechos de una árida erudición histórica".

244 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire...Op. cit.*, p. 39.

245 Huizinga, *Im Bann der Geschichte. Op. cit.*, p. 12.

246 Friedrich Meinecke, "Historicism and Its Problems", *loc. cit.*, p. 275.

247 *Ibid.*, pp. 275 y 273. La posición de Meinecke, que subordinaría la historia técnica a la interpretativa, es comparable con la de Guthrie, en una afirmación sobre el mismo tema: "Están los eruditos naturales cuya inclinación consiste en establecer el texto de un autor o datar una serie de vasijas; y hay otros que están más interesados en situar los resultados de un trabajo científico semejante en un esquema más amplio, en evaluar su ubicación en la tradición clásica y su relevancia en el presente [...] ¿se me perdonará que diga que justo ahora nos encontramos especialmente necesitados del tipo interpretativo?" (W. K. C. Guthrie, "People and Traditions", en: W. K. C. Guthrie, B. A. van Groningen, *Tradition and Personal Achievement in Classical Antiquity*, Londres: Athlone Press, 1960, pp. 9-10.

248 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 86.

249 John Bagnell Bury, "History as a Science", en: Fritz Stern (ed.), *The Varieties of History... Op. cit.*, p. 219.

250 John Bagnell Bury, *The Ancient Greek Historians. Op. cit.*, p. 246.

251 Ver Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique. Op. cit.*, p. 235: "[...] es natural que la investigación histórica, como cada disciplina intelectual que conoce un desarrollo continuo, haya progresado con el tiempo [...]" –Henri Pirenne, "What Are Historians Trying to Do?" en: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosphy of History in our Time. Op. cit.*, p. 98: "Cuanto más se multiplican estas exposiciones, más se libera a la realidad infinita de sus velos". –Paul Oskar Kristeller, "Some Problems of Historical Knowledge", art. cit., p. 97: "Es la tarea constante de la indagación histórica el empujar la frontera del conocimiento establecido y reducir el área de la opinión no verificada". –J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 190: "[...] con respecto a las concepciones más claramente atadas a la época, un proceso de criba tiene lugar. Después de un tiempo logran ser tamizadas, pero un residuo considerable, no contaminado por ellas, permanece".

252 Cf. Henri Pirenne, "What Are Historians Trying to Do", *loc. cit.*, p. 99: "El método omparativo permite que la historia aparezca en su verdadera perspectiva". Para la perspectiva le Bloch, ver nota 71.

253 Marc Bloch cree que la historia comparativa exige trabajo en equipo. Sobre la deterninación de la ocurrencia de fases feudales en la historia de sociedades distintas de la europea, eñala en *Feudal Society. Op. cit.*, p. 446: "[N]o es imposible que civilizaciones distintas a la uestra hayan atravesado un estadio aproximadamente análogo al que acaba de ser definido. Si así, merecieron, durante tal fase, el nombre de feudales. Pero el trabajo de comparación así omprendido excede de manera patente las fuerzas de un solo hombre". [*La sociedad feudal. Op.* t., pp. 193-194]. –Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historien", *loc.* t., pp. 1515-1516, señala: "[...] incluso un trabajo histórico de carácter sumamente personal, ncebido y llevado a cabo a partir de las fuentes por un único investigador, es no obstante el unto culminante de un inmenso esfuerzo colectivo [...] El historiador nos parece semejante al quitecto que [...] debe convocar toda una serie completa de oficios separados". –Un aspecto stacado por Paul Oskar Kristeller, "Some Problems of Historical Knowledge", art. cit., p. 88,

es que "las distintas disciplinas históricas, del mismo modo que las distintas ciencias, se desarrollaron a partir de circunstancias sociales, históricas e intelectuales específicas, y son sostenidas por intereses personales, nacionales, religiosos, institucionales o profesionales. Algunas de ellas se superponen y, por otro lado, hay todavía tierras de nadie no ocupadas por ninguna de ellas. Es solo a través de una expansión gradual del conocimiento, y a través de un grado creciente de colaboración interdepartamental, que podemos esperar aproximarnos a un conocimiento histórico unificado".

254 Henri Pirenne, "What Are Historians Trying to Do", *loc. cit.*, p. 99.

255 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage. Op. cit.*, p. 99. [*El pensamiento salvaje. Op. cit.*, p. 373].

256 E. H. Carr, *What is History? Op. cit.*, p. 165.

257 Paul Valéry, "Historical Fact", en: *History and Politics: Collected Works*. Vol. X, Nueva York, 1962, p. 121.

Capítulo 6

258 Cf., por ejemplo, Paul Oskar Kristeller, "The Moral Thought of Renaissance Humanism", en: *Chapters in Western Civilization*. 3ra edición. Vol. I. Nueva York: Columbia University Press, 1961, p. 290, donde argumenta partiendo de, entre otras, la premisa según la cual tenemos que "aceptar la continuidad como básica en la historia". Comparar, sin embargo, este capítulo, n.21, para otro aspecto de la perspectiva de Kristeller.

259 Cf. Especialmente Vidal-Naquet, "Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs", en: *Revue de l'Histoire des Religions* vol. CLVII, nº 1 (Enero-Marzo 1960), pp. 55-80, *passim*.

260 Cf. Hans Blumenberg, "'Säkularisation.' Kritik einer Kategorie historischer Illegitimät", *loc.cit.*, donde son señaladas las diferencias entre la idea de progreso y escatología.

261 Cf. Henri-Irénée Marrou, "Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustine", en: Andresen (ed.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, particularmente pp. 376-377.

262 Marc Bloch, *Feudal Society*. Chicago: 1964, vol. I, p. 91.

263 Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1954, particularmente pp. 26, 28-30, 33-35.

264 Henri-Irénée Marrou, "Comment comprendre le métier d'historie", *loc.cit.*, p. 1476.

265 Leopold von Ranke, *Universal History: The Oldest Historical Group of Nations and the Greeks*, Londres, 1884, pp. xi-xiv y 2, citado por Herbert Butterfield, *Man on His Past. Op.cit.*, p. 124

266 Ver Henri Pirenne, "What Are Historians Trying to Do?", *loc.cit.*, pp. 88-89.

267 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien. Op.cit.*, p. 15.

268 Henri Focillon, *The Life of Forms in Art*, Nueva York, 1948, p. 10. [*Vida de las formas*. Trad. de Inés Rotenberg. Buenos Aires: Ateneo, 1947, p. 27].

269 *Ibid.*, p. 10. [p. 27].

270 *Ibid.*, p. 55. [p. 109].

271 *Ibid.*, p. 60. [p. 118].

272 *Ibid.*, p. 63. [p. 124].

273 Kubler, *The Shape of Time.Remarks on the History of Things*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1962, cf. *passim*.

274 *Ibid.*, p.12

275 Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Paris, 192, p. 345. [*El pensamiento salvaje. Op. cit.*, p. 378].

276 *Ibid.*, p. 344. [*Ibid.*, p. 376].

277 Cf. Los ejemplos dados *ibid.*, p. 343, y particularmente pp. 344-345, donde el nivel de magnitud de la historia moderna y contemporánea es comparada con la prehistoria: "Codificados en el sistema de la prehistoria, los episodios más famosos de la historia moderna y contemporánea dejan de ser pertinentes; salvo, quizá [...] algunos aspectos masivos de la evolución demográfica considerada a escala del globo, la invención de la máquina a vapor, la de la electricidad y la de la energía nuclear". [*Ibid.*, p. 377].

Marc Bloch también se refiere a la necesidad de concebir historias de diferentes magnitudes en el contexto de su discusión del establecimiento de la configuración de las secuencias independientes para cada área. Como lo formula ingeniosamente: "¿Una historia religiosa del reinado de Felipe Augusto? ¿Una historia económica del reinado de Luis XV? Por qué no: 'Diario de lo que ocurrió en mi laboratorio durante la segunda presidencia de Grévy', de Louis Pasteur? O, inversamente: 'Historia diplomática de Europa desde Newton a Einstein.'" *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 93.

278 Paul Oskar Kristeller, explicando la presencia de características medievales y modernas en el Renacimiento, así como de características que le son peculiares, afirma esto al menos en tanto "en una civilización compleja, pero claramente diferenciada, cada área de la cultura puede tener su propia línea de desarrollo"; "The Moral Thought of Renaissance Humanism, *loc.cit.*, p. 201.

279 Comunicación personal del Prof. Sigmund Diamond.

280 Wolfgang von Leyden, "History and the Concept of Relative Time", *History and Theory* vol. I, n°3 (1963), pp. 279-280; citando la *Metakritik* (1799) de Herder, Parte I, sección 2, p. 84, en: *Sämtliche Werke*, vol. XVI. Stuttgart-Tubinga: Cotta, 1830.

281 Valéry, *History and Politics, Collected Works*, vol. X, Nueva York: Princeton University Press, 1962, p. 93.

282 Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen, Briefe, Schriften*. Stuttgart: Kröner, 1953, p. 21.

283 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 151.

284 E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*. Nueva York: Pantheon Books, 1953, p. 14.

285 Meyer Schapiro, "Style", en: Kroeber (ed.), *Anthropology Today*. Chicago: Chicago University Press, 1953, p. 295.

286 Raymond Aron, *Dimensions de la concience historique. Op. cit.*, pp.115-116 y 270.

287 Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy," *History and Theory*, Beiheft 5 (1965), pp. 50-52.

288 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlich Welt in den Geisteswissenschaften. Op.cit.*, pp. 178 y 183.

289 Walter Benjamin, "*Geschichtsphilosophische Thesen*", en: *Schriften. Op.cit.*, vol. I., p. 502.

290 Peter Laslett, "Commentary," en: A. C. Crombie (ed.), *Scientific Change* (*Simposio sobre Historia de la Ciencia, Universidad de Oxford 9-15 Julio 1961*). Londres: Heinemann, 1963, p. 863.

291 *Ibid.*

292 Cf., Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt*. Vol. II, Basilea: Schwabe, 1950, p. 185.

293 Citado por Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt*, vol. III, *op.cit.*, p.95.

294 Cf., por ejemplo, Kristeller, "Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance since Jacob Burckhardt", en: Tinsley Helton (ed.), *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age*. Madison: University of Wisconsin Press., 1961, pp. 29-30.

295 George Kubler, *The Shape of Time*. *Op.cit.*, p. 28.

296 *Ibid.*, p. 122.

297 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op. cit.*, p. 152.

298 Wilhelm Dilthey, *loc. cit.*, p. 185.

299 Marc Bloch, *Feudal Society*, vol. II, pp. 306-307. [*La sociedad feudal. Op. cit.*, p. 30].

300 Cf. Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*. Nueva York: Capricorn Books, 1960, p. 320.

301 Ver Edward Kennard Rand, *Founders of the Middle Ages*. Nueva York: Dover, 1957, p. 17.

302 Ludwig Edelstein, "The Greco-Roman Concept of Scientific Progress", *Ithaca, 26 VIII-2 IX 1962. Actes du dixième congrès international d'histoire des sciences*. París: Hermann, 1964, p. 57.

303 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Op.cit.*, p. 256.

304 Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehere von Marx*, *op.cit.*, p. 27. [*El concepto de Naturaleza en Marx*. Trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. México: Siglo XXI, 4. Ed., 1983, p. 32.]

305 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Vol. I. *Op.cit.*, pp. 24-25.

306 *Ibid.*, p. 37.

307 Hans Blumenberg, "Epochenswelle un Rezeption", *Philosophische Rundschau* vol. VI, nº 1/2 (1958), p. 94.

308 Kracauer, *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*. *Op.cit*, pp. 200-201. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 255].

309 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, vol IX, p. XII y *ss.*, citado por Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Op.cit.*, p. 192. [Gadamer, *Verdad y método. Op. cit.*, p. 261].

310 Cf. Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice. Op.cit.*, *passim*.

311 *Ibid.*, Parte II, pp. 165-314.

312 Cf. Hans Robert Jauss, *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust's "À la recherche du temps perdu"*. Heidelberg: Winter, 1955, *passim*. Me he beneficiado enormemente de esta notable monografía, un modelo de concisión y análisis comprensivo. Cf. También Georges Poulet, "Proust", en: *Studies in Human Time*. Nueva York: Harper Torch, 1959, pp. 291-322.

313 Hans Robert Jauss, *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust's "À la recherche du temps perdu"*. *Op. cit.*, p. 87.

Capítulo 7

314 Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", art. cit., p. 42.

315 Cf. J. R. Hale, "Introduction", en Hale (ed.), *The Evolution of British Historiography from Bacon to Namier. Op.cit.*, p.59; y J.R., Hexter, *Reappraisals in History*. *Op.cit.*, p. 195.

316 Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", art. cit., p. 44.

317 Henri Pirenne, *A History of Europe...*, Nueva York, 1955, p. 40.

318 J.H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, p. 44.

319 Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion.* Vol. II, *Die hellenestische und römische Zeit.* Munich: Beck, 1961, p. 324. En conexión con este pasaje, compárese el comentario general de Marrou en *Comment comprendre le métier d'historien, loc. cit.*, pp. 1530-1531: "Cuantos teóricos de la civilización no han aceptado acaso un esquema organicista como algo dado por sentado, comparando el fenómeno histórico, que es tan complejo, con un ser vivo que nace, crece, declina y muere [...] En cuanto a reducir la entera civilización a una sola idea, si ese fuera el sueño de un filósofo, como se dice que es, el historiador debe considerarlo como un espejismo repleto de peligros".

320 Paul Wendlan, *Die hellenistisch-römisch Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.* Tubinga: Mohr, 1912, p. 152.

321 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational. Op.cit.*, pp. 252-555.

322 Marc Bloch, *Feudal Society. Op.cit.*, pp. 41-42.

323 Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.* Colonia: Phaidon Verlag, 1957, pp. 128-130.

324 Ver Leopold von Ranke, *Die römischen Päpste in den letzter vier Jahrhunderten.* Colonia: Agrippina Verlag, 1954, pp. 193-304, *passim.* Acerca de la música de Palestrina, Ranke escribe, p. 203: "Es como si a la naturaleza le hubieran dado tono y voz, como si los elementos hablaran y los sonidos de la vida devotamente reverenciaran en libre armonía, bien meciéndose como e mar, bien ascendiendo al cielo en júbilo y alegría".

325 Cf. Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt: Eine Biographie. Op.cit.*, p. 71.

326 Hans Lietzmann, *A History of the Early Church* . Cleveland-Nueva York: World Publishing Company. Vol. II, 1961, p. 32.

327 Paul Wendland, *Die hellenistisch-römisch Kultur ... Op. cit.*, p. 49.

328 *Ibid.*, p. 62.

329 Robert Graves, *I, Claudius. Op.cit.*, pp. 108-109.

330 Cf. John Bagnell Bury, *The Ancient Greek Historians. Op.cit.*, pp. 81, 91, 106, 112, 118-119.

331 Cf. por ejemplo, George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century. Op.cit.*, p. 175 y *passim.* En su estilo anticuado, Gooch parece adherir a la fusión de las intenciones académicas y artísticas, por lo que ensalza la "unidad artística e histórica" de la historia de la Revolución Francesa de Michelet.

332 Cf. Leo Gerschoy, "Some Problems of a Working Historian", en: Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History...Op. cit*, p. 75, donde se refiere a la "naturaleza dual" de la historia "como arte y ciencia, involucramiento personal e interrogación objetiva [...]"

333 Veáse Friedrich Meinecke, "Historicism and Its Problems", *loc.cit.*, pp. 270, 272, 283.

334 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire... Op.cit.*, pp. 26-27.

335 Lewis B.Namier, "History", en: *Avenues of History. Op.cit.*, p. 8.

336 Jacob Burckhardt, *Briefe. Op.cit.*, p. 165.

337 Howard Taubmann, "History as Literature". *New York Times*, 30 de Marzo, 1966.

338 Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt.* Vol. III. *Op. cit.*, p. 691.

339 Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice, op.cit.*, p. 35.

340 Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religionen*, Op. cit. Vol. II, pp. 324-325.

341 Henri Pirenne, *A History of Europe... Op. cit.*, pp. 310-311.

342 *Ibid.*, p. 489.

343 Cf. Siegfried Kracauer, *Theory of Film... Op. cit*, p. 220. [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 277.]

344 Michael Ivanovitch Rostovtzeff, *Rome*. Nueva York: Oxford University Press, 1960, p. 120.

345 Marcel Proust, *Remembrance of Things Past. Op. cit.*, p. 1932 y 1934, *passim*; veáse, por ejemplo, vol. I, pp. 15, 656.

346 Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953, p. 548. [*Mimesis*. Trad de I. Villanueva y E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.517).

347 Hayden White, "The Burden of History", *History and Theory* vol. V, nº 2 (1966), corrobora esta mirada en tanto enfatiza la discrepancia entre las concepciones estéticas modernas y las más bien avejentadas preferencias estilísticas de la mayoría de los historiadores. Así, declara (p.126) que muchos historiadores que hablan del "arte" de la historia "parecen tener en mente una concepción del arte que podría admitir poco menos que la novela decimonónica como paradigma". Por lo demás, su abordaje difiere considerablemente del mío.

348 Paul Valéry, *History and Politics. Op. cit.*, pp. 515-516. El pasaje es tomado de su carta a André Lebey, fechada en septiembre de 1906. Para el texto original, véase Valéry, *Ouvres II* (Pléidade), Paris, 1969, p. 1543. Allí se lee: *"...j'ai tiré du fruit de la lecture, çà et là, d'histoires particulières de l'architecture, de la géométrie, de la navigation, de l'économie politique, de la tactique. Dans chacun de ces domaines, les choses sont filles visibles les unes des autres"*, mientras que en *"l'histoire générale chaque enfant semble avoir mille pères et réciproquement"*.

349 Cf. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire...Op. cit.*, p 32, donde dice: "En cualquier actividad humana a la que el estudio se aplique, el mismo error acecha a los buscadores de orígenes: confundir una filiación con una explicación ".

350 Véase J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. 39, 202, 213.

351 Véase otra vez Peter Laslett, "Commentary", en: Crombie (ed.), *Scientific Change... Op. cit.*, pp. 861-865; véase esp. p. 864. Cf. también P. Laslett, "Foreword", en: J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. XI-XIV; esp. p. XIII.

352 Cf. Hans Robert Jauss, "Ursprung und Bedeutunf der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens et des Moderenes'", *loc. cit.*, pp. 51-72, *passim*.

353 Véase Hans Blumenberg, "'Säkularisation', Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", *loc. cit.*, pp. 240-65, *passim*. Véase también, arriba, Capítulo 6, p. 190 y n. 50.

354 Ved Mehta, "The Flight of Crook-Taloned Birds", *The New Yorker* (8 de diciembre de 1962), cita comentarios de A. J. P. Taylor (p. 70) y Herbert Butterfield (p. 111) acerca de esta peculiaridad de la obra de Namier.

355 Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte. Op.cit.*, vol. I, p. 175.

356 *Ibid.*, pp. 271-72.

357 Cf. Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, *op.cit.*, pp. 192-208.

358 Isaiah Berlin, "History and Theory...", *art.cit*, p. 31.

359 J. H. Hexter, *Reappraisals in History. Op. cit.*, pp. 22.23.

360 Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants. A Shandean Postscript*. Nueva York: The Free Press, 1965, pp. 163-64.

361 Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*. Nueva York: Odyssee, 1940, pp. 36-37. [*Tristram Shandy*. Trad. de Ana María Aznar. Barcelona: Planeta, 1989, p. 28.]

362 Hay un sorprendente aire de familia entre los procedimientos del historiador al estilo de Tristram y el artista del film, como lo he descrito en otra parte. Me permito citar mis propias palabras: "Cabe imaginar al verdadero artista cinematográfico como un hombre que empieza a contar una historia pero, al filmarla, se ve tan abrumado por su deseo innato de abarcar toda la realidad física –así como por la sensación de que debe abarcarla si pretende contar la historia,

cualquier historia, en términos cinemáticos–, que penetra aún más profundamente en la jungla de los fenómenos materiales, arriesgándose a perderse de modo irremediable si no vuelve, en virtud de un gran esfuerzo, a los caminos de los que ha partido". (Véase Siegfried Kracauer, *Theory of Film, op. cit.*, p. 255 [*Teoría del cine. La redención de la realidad física. Op. cit.*, p. 318).

Capítulo 8

363 Siegfried Kracauer, *Theory of Film. Op. cit., passim.*

364 Gabriel Marcel, "Possibilités et limites de l'art cinématographique", en: *Revue Internationale de filmologie* vol. V, nºs 18-19 (julio-diciembre de 1954), p. 164.

365 Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* Parte I. *Op. cit.*, p. 365.

366 Para una discusión más reciente, véase Louis O. Mink, "The Autonomy of Historical Understanding", *art.cit.*, particularmente pp. 24-27.

367 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* Vol. II. Nueva York: Oxford University Press, 1944, p. 36.

Henri-Irénée Marrou caracteriza el contraste entre filósofos especulativos de la historia e historiadores profesionales ("*historiens de métier*") señalando que proponen "aquella explicación total y unificada que adula el espíritu y satisface sus deseos secretos"; lo que significa que substituyen con "un esquema que no tiene validez la historia auténtica". Marrou añade: "cuál es, de hecho, la utilidad de la historia si la filosofía nos dice por adelantado aquello que, en lo que concierne a lo esencial, ¡debería ser su contenido!" (*De la connaissance historique, loc. cit.*, pp. 198-199). Del mismo modo, James A. Froude, citado por Hale (ed.), *The Evolution of British Historiography. Op. cit.*, p. 52, en una conferencia declaró: "Objeto todas las teorías históricas. Las objeto en tanto calculadas para viciar la observación de los hechos".

368 Como en *La Jeunesse de Proudhon*, Nevers: Les Cahiers du Centre, 1913; también, *Charles Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, París: Payot, 1918; *Vie de Frédéric Nietzsche*, Paris: Calmann-Lévy, 1909 y *Nietzsche*, París: Grasset, 1944; y *Le Mariage de Proudhon.* París: Delamain et Boutelleau, 1955.

369 John Bagnell Bury, *The Idea of Progress. Op. cit.*

370Cf. Siegfied Kracauer, "Katholizismus und Relativismus", *Frankfurter Zeitung*, 19 de Noviembre, 1921; reimpreso en *Das Ornament der Masse. Op.cit.*, pp. 187-196.

371Cf. Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosphie. Op.cit.* Rickert cree que el historicismo necesariamente termina en nihilismo y completo relativismo: "Como concepción del mundo, hace que el principio carezca de principio y por lo tanto debe ser combatido con absoluta determinación tanto por la filosofía de la historia como por la filosofía" (*loc. cit.* p. 130). De acuerdo con esto, y como el filósofo idealista que es, Rickert enfatiza la necesidad de la filosofía de la historia objetiva y la historia universal, que él fundamentaría sobre "una psicología cultural [...] que explore u explique sistemáticamente el conjunto de los valores culturales generales, y por esa voluntad también provea un sistema de los principios de los acontecimientos de la historia" (*ibid.*, p. 116).

372En *Der Historismus und seine Problema* (Aalen: Scientia, 1961, p. 174 y ss.), Troeltsch, citado por Mandelbaum, (*The Problem of Historical Knowledge, op.cit*, pp. 160-61), argumenta como sigue: "El historiador empírico encontrará su tarea en el conocimiento y presentación de [...] los desarrollos individuales [...] Pero él mismo no escapará a poner su propio presente y futuro en estas conexiones y a reconocer detrás y bajo ellas un movimiento más profundo

[...] Trabajará hacia una concepción universal del desarrollo, extrayéndola enérgicamente de las delgadas y frágiles continuidades que existen entre las esferas del desarrollo empíricamente dadas con el objeto de poder vincularlas con su propia situación [...] Pero a fin de cuentas necesita para ello una fe metafísica que lo llevará muy por encima de las indagaciones y características empíricas [...]"

373El concepto de Meinecke de "historia mundial" pone en evidencia su gran deuda con el Idealismo Alemán. Este concepto idealista de historia mundial se funda en una concepción teológica que también lleva anexa la idea de progreso secular. Cf., por ejemplo, "Historicism and Its Problems", *loc.cit.*, 282. (texto original: "Kausalitäten und Werte in der Geschichte", *loc. cit.*, p. 81): "Cultura y naturaleza, podríamos decir Dios y naturaleza, son indudablemente una unidad, pero una unidad dividida en sí misma. Dios lucha por librarse de la naturaleza en agonía y dolor, abrumado por el pecado, y en peligro, por lo tanto, de volver a hundirse en cualquier momento. Para el observador despiadado y honesto, ésta es la última palabra –y sin embargo no puede ser aceptada como la última palabra. Solo una fe que, no obstante, se ha vuelto más universal en su contenido y debe luchar infinitamente con la duda, mantiene el consuelo de una solución trascendental al problema, insoluble para nosotros, de la vida y la cultura".

374Por ejemplo, cf. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Op.cit.*, p. 403; y *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Op. cit.*, p. 105, 116, y 262.

375Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, p. 290. También cf. Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlín: W. de Gruyter, 1963, pp. 39-72, particularmente 70-71; y Gadamer, *Wahrheit und Methode. Op. cit.*, p. 250 ss.

376Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. VII, p. 262.

377Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt*, en: *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, vol. V, p. 406.

378 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Nueva York: Harper & Row, 1966, p. 258.

379Karl Mannheim, "Historismus", en: *Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* vol. 52, nº 1 (1924); véase particularmente pp. 12, 13, 25 y ss., 40-41, 43, 44, 46-47, y 54-60.

380Véase *supra* n. 13.

381Para una explicación de estos conceptos, cf. particularmente *Der Aufbau der geschichlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Op.cit.*, pp. 137-38. Véase también *ibid.*, p. 165, dónde Dilthey dice que la *Wirkungszusammenhang*, como aparece "en los grandes acontecimientos de la historia, el origen de la Cristiandad, la Reforma, la Revolución Francesa, y las guerras nacionales de liberación [...] se revela como la formación de una fuerza total que, con dirección unificada, echa abajo cualquier resistencia".

382G. W. F. Hegel, "Vorrede" zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Sämtliche Werke*. Vol. VII. Hermann Glockner (ed.), Stuttgart: Frommann, 1952, p. 33.

383 Acerca de Kafka, ver *infra* p. 224.

384 Compárese el final del artículo de Hans Jonas, "Heidegger and Theology", donde exhorta a los teólogos heideggerianos a no disolver todos los símbolos objetivos, en tanto "so pena de inmanentismo, [...] la comprensión de Dios no debe reducirse a la autocomprensión del hombre". Véase Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Op. cit.*, p. 261.

385 Cf. Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960. En p. 177, el argumento de Löwith: "Pero quién nos dice que el mundo está ideado en función del hombre y su historia y que no podría existir también sin nosotros, pero no el hombre sin el mundo".

386 La concepción de la dialéctica discutida aquí fue planteada particularmente en Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966, *passim*.

387 Un ejemplo de un pasaje que afirma el progreso es el siguiente: "Dos acontecimientos han levantado las barreras que restringían el concepto de un desarrollo total que abarcara todas las áreas que han estado esperando por un largo tiempo en el umbral de la conciencia histórica; a saber, la Guerra de Independencia Norteamericana, y dos décadas después, la Revolución Francesa. Un progreso más allá de cualquier otro que haya ocurrido en el pasado ha tenido lugar en una nueva y muy importante área del espíritu, aquella de la realización de las ideas en la economía, el derecho, y el estado. La humanidad se volvió consciente de su fuerza interior" (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. *Op. cit.*, vol. VII, p. 272).

388 Véase, por ejemplo, *Die geistige Welt*, Parte I, *op.cit.*, p. 404, donde Dilthey dice de los dos tipos básicos de *Weltanschauungen* que distingue, a saber, aquel que comprende el materialismo, el naturalismo y el positivismo en oposición a aquel que comprende el idealismo objetivo y el "idealismo de la libertad", que "cada uno de ellos tiene un poder de atracción y un potencial de desarrollo consistente debido al hecho de que aprehende en pensamientos la multiplicidad de la vida de una de nuestras actitudes típicas, y de acuerdo con la ley inherente a aquella actitud".

389 Hans Blumenberg, "'Säkularisation', Kritik einer Kateogorie historischer Illegitimät", *loc. cit.*, p. 249.

390 Citado de Erich Meuthen, "Nikolaus von Kues und die Einheit", *Neue Zürcher Zeitung* (9 de agosto de 1964).

391 Siegfried Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Dresde: Sibyllen-Verlag, 1922. Véase particularmente el capítulo "Problematik der Soziologie" que discute las dificultades de volver desde la sociología "formal" o "pura" a la "sociología material" que "se esfuerza por dominar en el conocimiento la realidad de la vida inmediatamente experimentada" (*loc. cit.* p. 133).

392 P. ej., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, p. 96: "Estos presuntuosos conceptos generales de la filosofía de la historia no son sino *notiones universales* de cuyo origen natural y efectos fatales para el pensamiento científico Spinoza dio una descripción magistral. –Estas abstracciones, pensadas para expresar el curso de la historia, [...] desde luego nunca hacen más que aislar un aspecto de ella, cada filosofía extrae de esta gran realidad una abstracción apenas diferente".

393 Citado de Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History*. *Op. cit.*, p. 33.

394 *Ibid.*

395 Reinhard Wittram, *Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen uber Fragen les zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*. Segunda ed. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 963, p. 128.

396 John P. Marquand, *Point of no Return*. Boston: Little Brown, 1949.

397 Cf. Hermann Heimpel, *Zwei Historiker. Friedrich Christph Dahlmann, Jacob urckhardt*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pp. 37-39.

398 P. ej., en su argumento acerca de los efectos sociales de la derrota del arianismo en *istorische Fragmente*: "Entonces toda la Edad Media ortodoxa mantuvo a raya a los judíos y riódicamente los persiguió; en otras palabras, trató de destruirlos. Si el arianismo europeo occidental hubiera triunfado, los judíos se habrían convertido en dueños de toda la propiedad en el rso de uno o dos siglos, y habrían hecho trabajar para ellos a los pueblos romanos y germanos". cob Burckhardt, *op. cit.*, p. 264.

399 En sus *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, *op. cit*, p. 125, Burckhardt defiende las "buenas" erras como sigue: "...la guerra [...] presenta una superioridad moral enorme sobre el egoísmo scarnado y violento del individuo: desarrolla las fuerzas al servicio de lo colectivo, de la más vada colectividad, y dentro de una disciplina que al mismo tiempo fomenta la virtud heroica

más alta; más aún, solo ella brinda al hombre el grandioso espectáculo de la supeditación a lo colectivo.

Y como además solamente un poder real puede garantizar una paz y una seguridad largas y la guerra es la que establece el poder efectivo, se llega a la conclusi´n de que una guerra así lleva siempre aparejada la paz del futuro.

Mas para ello habrá de tratarse, naturalmente de una guerra justa y honrosa, por ejemplo, de una guerra defensiva..." [*Reflexiones sobre la historia universal.* Trad. De Wenceslao Roces. México: FCE, 1961, p. 215].

400 Jacob Burckhardt, *Briefe. Op. cit.*, p. 237.

401 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen. Op. cit.*, p. 13. [*Reflexiones..., op. cit.*, p. 61].

402 Pero comentando acerca de la observación de Platón de que el gran mal surge de la plenitud de la naturaleza antes que de naturalezas débiles incapaces de [hacer] un gran bien o un gran mal, Wind, con cierta razón, señala que "Es obvio por esta observación que Platón fue eximido del tipo de experiencia que movió a Jacob Burckhardt a definir la mediocridad como la mayor fuerza diabólica en el mundo". Edgar Wind, *Art and Anarchy*. Londres: Faber, 1963, p. 5.

403 Cf. Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt. Op. cit.*, p. 290.

404 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen. Op. cit.*, p. 192.

405 Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente. Op. cit.*, p. 251.

406 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 3. [*Reflexiones..., op.cit.*, p. 46].

407 Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente. Op. cit.*, p. 225.

408 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 1. [*Reflexiones..., op.cit.*, p. 44].

409 *Ibid.*, p. 2. [p. 45].

410 Un pasaje típico es el siguiente, de *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Op. cit.*, p. 67: "Y al decir esto no tratamos de averiguar si las monarquías universales so o no apatecibles, sino simplemente de investigar si la romana cumplió o no *su fin*". Se nos dice que este fin es la gran nivelación de los contrastes entre las culturas antiguas, "y la difusión del cristianismo, que era lo único que podía salvar lo fundamental de aquellas frente a los germanos". [*Reflexiones...Op.cit.*, p. 136].

411 Citado por Edgar Wind, *Art and Anarchy. Op. cit.*, p. 109. [Jacob Burckhardt, *Reflexiones...Op. cit.*, p. 46].

412 Citado por Werner Kaegi, *Historische Meditationen* Zurich: Fretz und Wasmuth, 1946, p. 28

413 Johan Huizinga, "The Task of Cultural History", *loc. Cit.*, pp. 54-55.

414 *Ibid.*, p. 55.

415 Véase Siegfried Kracauer, "The Challenge of Qualitative Content Analysis", en: *The Public Opinion Quarterly* vol. XVI, nº 4 (invierno 1952-1953), pp. 631-642.

416 Véase mi artículo "Die Grupe als Ideenträger", en: *Archiv für Sozialwissenschaft uns Sozialpolitik* vol. XLIX, nº 3 (1922), pp. 594-622; reimpreso en Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse. Op. cit.*, pp. 123-156.

417 Hans Blumenberg, "Melanchtons Einspruch gegen Kopernikus", en: *Studium Generale* vol. XIII, nº 3 (1960), p. 174. La cita en este pasaje del artículo de Blumenberg es de Basil Willey, *The Seventeenth-Century Background. Op. cit.*, p. 22.

418 Comunicación privada de Alfred Schmidt.

419 Max Brod, *Franz Kafka. Eine Biographie*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1963, p. 54 [*Kafka.* Trad. de Carlos F. Grieben. Madrid: Alianza, 1974, p. 51].

420 Véase Kart Löwith, *Jacob Burckhardt. Op. cit.*, p. 20.

421 *Ibid.*, p. 78.

422 Franz Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlass*. Berlín: Kiepenheuer, 1931, p. 38. [*La muralla china*. Trad. de Alejandro Ruiz Guiñazú. Madrid: Alianza, 1978, p. 80].

Epílogo

423 Max Brod, *Franz Kafka. Op. cit.*, p. 180 y ss. [*Kafka. Op. cit.*, p. 163].

Índice

Se terminó de imprimir en septiembre de 2010
en Gráfica LAF S.R.L.
Monteagudo 741 - Villa Lynch - San Martín
Provincia de Buenos Aires
Argentina